

مقالة في المعقولات الأولى

د. رياض مُسَلّم القواسمي

طُرحت مسألة في المحاضرات القائمة حول مقدمة "السماع الطبيعي" (الفيزياء)، عما إذا كانت الأمور الأكثر كليّة هي أعرف لدى عقلنا في إدراكه الطبيعي الأول، الذي اعتدنا تسميته عموماً بالإدراك المُجمل (غير المفصل). وبدا أن الأمر ليس كذلك. والدليل هو أن هذا لا يتحقق في عملية العقل الأولى، وهي التصوّر، ولا في الثانية، وهي التصديق أو الاستدلال. إذن، لا يكون الكلي بأي حال من الأحوال أعرف من "الأقل كليّة" في مثل هذا الإدراك. وهذه النتيجة معروفة، لأن هذين الفعلين يبدوان كافيين لتقسيم كل أفعال العقل، كما يظهر في الكتاب الثالث من "النفس"، النص 26.[1]

أما المُقَدِّمة، ففيما يتعلق بجزئها الأول، فهي مُثبتة. ففي الإدراك الناقص، الذي يقع في عملية العقل الأولى، تكون أسماء الأشياء المُعَرَّفة أعرف لدينا في الإدراك المُجمل. وأما الأشياء الأخرى، فبحسب الشارح (ابن رشد) في

[1] «بما أن العقل الموجود فينا له فعلان بحسب ما يُنسب إلينا، أحدهما من جنس الانفعال (وهو أن يَعقِل)، والآخر من جنس الفعل (وهو تجريد الصور وتخليصها من موادها، الذي ليس شيئًا آخر سوى جعلها معقولةً بالفعل بعد أن كانت بالقوة)، فمن الواضح أنه في إرادتنا، متى كان لدينا العقل الذي بالملَكَة، أن نعقل أي معقول شئنا وأن نجرّد أي صورة أردنا. وهذا الفعل، أي خلق المعقولات وصنعها، هو أسبق فينا من الفعل الذي هو أن يَعقِل، كما يقول الإسكندر. ولذلك يقول إن الأجدر هو وصف العقل بهذا الفعل، لا بالانفعال، إذ تشاركه في الانفعال قوى حيوانية أخرى (لكن هذا من رأي القائلين بأن الانفعال فيها لا يُقال بالاشتراك)». ويقول ابن رشد في كتاب النفس ٣-٣٦: «بما أن العقل الموجود فينا له فعلان بحسب ما يُنسب إلينا، أحدهما من جنس الانفعال (وهو أن يَعقِل)، والآخر من جنس الفعل (وهو تجريد الصور وتخليصها من موادها، الذي ليس شيئًا آخر سوى جعلها معقولةً بالفعل بعد أن كانت بالقوة)، فمن الواضح أنه في إرادتنا، متى كان لدينا العقل الذي بالملَكَة، أن نعقل أي معقول شئنا وأن نجرّد أي صورة أردنا. وهذا الفعل، أي خلق المعقولات وصنعها، هو أسبق فينا من الفعل الذي هو أن يَعقِل، كما يقول الإسكندر. ولذلك يقول إن الأجدر هو وصف العقل بهذا الفعل، لا بالانفعال، إذ تشاركه في الانفعال قوى حيوانية أخرى (لكن هذا من رأي القائلين بأن الانفعال فيها لا يُقال بالاشتراك).»

تعليقه هناك، فهي الأنواع المُسماة. إذن، النوع في الإدراك الأول هو أعرف من الأشياء الأخرى الأكثر كليّة، كالأجناس والفصول.

ولا يصح القول، كما يذكر "الدكتور المبارك" [القديس توما الأكويني] هناك، بأن المُعَرِّف يمكن مقارنته بالمُعَرَّف بطريقتين: الطريقة الأولى هي على الإطلاق، وبهذا النحو تكون الأمور الأكثر كليّة أعرف في الإدراك المُجمل من الأمور الأقل كليّة التي يُنظر إليها هكذا على الإطلاق. والطريقة الأخرى هي أن الأمور الأكثر كليّة يمكن مقارنتها بالأمور الأقل كليّة بصفتها مُعَرِّفة لها. وبهذا النحو تكون الأمور الأقل كليّة أعرف لدينا من الأكثر كليّة. بل على العكس، فإن الأمور الأكثر كليّة، بصفتها مُعَرِّفة، تكون معلومة بالسبق على الأمور الأقل كليّة. لأنه لا يمكن الحصول على تعريف للأقل كليّة إذا جُهل تعريف الأكثر كليّة، بما أن التعريف يُعطى بالأمور الأقدم والأعرف، بحسب الكتاب السادس من "الطوبيقا" (الجدل).

ويتم توضيح الجزء الثاني من المقدمة. ففي الفعل الثاني للعقل، الذي يكون مع التركيب والاستدلال، تكون الأمور المُجملة أعرف لدينا بحسب الفيلسوف (أرسطو) في الكتاب الأول من الفيزياء، النص 2 و3، حيث يقول إن إدراكنا الطبيعي الأول ينطلق مما هو أعرف لدينا، وهي الأمور الأكثر إجمالاً. وهذه الأمور الأكثر إجمالاً هي المركبات المعلولة عن العناصر،

كما يشرح الشارح (ابن رشد) هناك في التعليق؛ وعنى بمثل هذه الأشياء الأنواع نفسها، وليس الأعيان الفردية (الجزئيات)، لأن هذه الأخيرة لا تدخل شكلياً في البرهان القياسي. إذن، حتى في الإدراك الأول الحاصل عن طريق الاستدلال، تكون الأمور الأقل كليّة أعرف من [الأكثر كليّة]. "...إذن، يجب التسليم مطلقاً بأن الأقل كُلّية (الكليات الخاصة) هي الأكثر معرفة في إدراكنا الطبيعي الأول، بما أن إدراكنا الطبيعي الأول إما أن يكون مركباً أو بسيطاً؛ وفي كلتا الحالتين قد ثبُت مقصِدنا. أما الرأي المعارض فيُنسب إلى أرسطو والشارح (ابن رشد) في الكتاب الأول من "الطبيعة" (السماع الطبيعي)، النص 4، وفي مواضع أخرى لا تحصى.

سأشرع في شرح هذه المسألة المحددة على النحو التالي:

أولاً: سأشرح عنوان المسألة.

ثانياً: سأعرض الآراء المشهورة في هذا الموضوع.

وأخيراً: سأضع الرأي الذي أعتقد أنه الحق.

يجب أن تعلم أن "الكلي" يمكن أن يُؤخذ على وجهين: إما صوريّاً أو أساسيّاً؛

. يُقصد به "صوريّاً": الكلية ذاتها، وهي "المعقول الثاني"، وهي عَرَض ناتج عن العقل (هذا ما يسمى اعتباري صناعي عند البعض، أي ما ليس له ما بإزائه في الخارج).

. أما "أساسيّاً": فهو "المعقول الأول" وهو التصور الأول للشيء (وهذا ما يسمى اعتباري انتزاعي، أي ما له ما بإزائه في الخارج)

هذا التمييز مستمد من رأي ابن رشد في الشرح لكتاب "ما بعد الطبيعة" (الميتافيزيقا ٧-٤٦)، حيث يذكر أن الكليات لها هيئة ما من الهيئات الجوهرية، وصفة عرضية تلحق بها.[2]

كما جرت العادة أيضاً على تقسيم "الكلي" المأخوذ كمعقول أول إلى نوعين[3]:

---

[2] « قوله واما الكلى فانه يقال على موضوع ما وان كان ذلك كذلك فليس يمكن الا يكون مثل ما هو بالانية بل هو فى هذا مثل الحيوان فى الفرس والانسن يريد واما الكلى الجوهرى فانه قد قيل فى حده انه الذى يحمل على الشىء من طريق ما هو والجوهر الذى هو بالحقيقة هو الذى لا يحمل على شىء اصلا واذا كان هذا هكذا فليس يدل الكلى على جوهر الا على الجوهر الذى يدل عليه الجزء مثل ما يدل الحيوان عليه من جوهر الفرس والانسان اعنى على الطبيعة المشتركة لا على الخاصة ....ثم قال "فاذا سيعرض هذا بعينه مثل الحيوان الذى هو فيه كالحال" يريد فاذا ستكون الحدود والكليات حالا من احوال الجواهر الموجودة خارج النفس وكيفية عارضة لها مثل الحيوان العام للحيوان الخاص اعنى المشار اليه فى حيوان حيوان.»

[3] قال ابن رشد في شرح البرهان ١-١٢: «الأقدم في المعرفة يقال على وجهين: أحدهما الأعرف عندنا، والآخر الأعرف عند الطبيعة، وأن الأعرف عندنا هي الأمور المحسوسة المشار إليها، وأن الأعرف عند الطبيعة هي الأشياء البعيدة من الحس، وهي أسباب الأشياء المحسوسة، أعني الأسباب المشتركة لأشياء أكثر من واحد. ولم يرد ها هنا أن يقايس بين المحسوس والمعقول في أيهما أعرف، فإن المحسوسات غير معروفة عند الطبيعة أصلاً. وأيضاً فإنه ليس المحسوس أعرف عندنا من المعقول، أعني المعقولات الأول. وإنما أراد أن يقايس في ذلك بين المعقولات القريبة من الأمور المحسوسة والبعيدة. فكأنه قال: ومعقولات الأشياء القريبة من المحسوس مثل معقولات المركبات والآثار الموجودة فيها أعرف عندنا من معقولات الأشياء البعيدة منها، وهي معقولات الأسباب، وأسباب الأسباب. وأما عند الطبيعة فالأمر بالعكس، أعني أن الأشياء البعيدة من الحس أعرف عندنا من القريبة. وقوله: (والأشياء البعيدة من الحس هي الأمور الكلية، والقريبة منه هي الأشياء الجزئية والوحيدة، وهذان متقابلان) - ليس يعني به أن الجزئي أعرف عند الحس من الكلي، فإن الحس لا يدرك الكلي. ولا يعنى به أيضاً أن الكلي أعرف عند

1. الكلي في السببية وبهذا المعنى اعتدنا تسمية الله والعقول المحضة "كليات". وبهذا المعنى استعمل "الفيلسوف" (أرسطو) مصطلح الكلي في مقدمة كتابه "ما بعد الطبيعة"، حين قال إن الكليات هي أصعب الأشياء معرفةً، لكونها الأبعد عن المحسوسات (وهذا اعتباري لا انتزاعي ولا صناعي، أي ما ليس له ما بإزائه في الخارج، برفع الموضوع)

2. الكلي في الحمل وهو ما من شأنه أن يُحمل على كثيرين. وبهذا المعنى استعمله الفيلسوف في كتاب "العبارة"وفي الكتاب السابع من "ما بعد الطبيعة.

في هذه المسألة، نحن لا نتحدث عن الكلي بالقصد الثاني أي "المعقول الثاني" بل عن الكلي بالقصد الأول. وحتي في هذا، لا نتحدث عنه بما هو "كلياً في السببية"، لأن جميع المشائين (اتباع أرسطو) اتفقوا على أن هذا النوع هو المتأخر في إدراكنا (مع أنه متقدم في ذاته أي عند الطبيعة). إذن، نحن نتحدث عن الكلي كمعقول أول، أي بما هو "كلي في الحمل"، مثل: "الحيوان" و"الإنسان" وما شابه ذلك.

الطبيعة من الذي هو أقل كلية، فإن هذه هي حالنا، أعني أن الأعم عندنا أعرف من الأخص، كما قال في أول (السماع). وإنما أراد بالأمور الكلية الأسباب الواحدة بالعدد المشتركة لأشياء كثيرة، مثل: الفاعل الأول، والمادة الأولى، فإن هذه الأسباب هي أعرف عند الطبيعة منها عندنا. وأما الأمور الكلية الموجودة لكثيرين فهي عندنا أعرف.»

ثانياً، يجب أن تفهم أن الإدراك فينا نوعان: أحدهما ينبع مما هو أكثر معرفة بالنسبة لنا، مثل الأشياء التي توجد فيه أغلب الأحوال والأعراض ذاتها. وهذا الإدراك يسميه ابن رشد "الإدراك الطبيعي الأول" (المعرفة الطبيعية الأولى). ولأن العقل يدرك بالطبع مع اقتران الصور الخيالية (كتاب النفس، النص 39)[4]، فإن تلك تسمى أول معرفة طبيعية للإنسان، وهي التي تنشأ مباشرة عن أمور [تخيلية/محسوسة]، كالآثار والأعراض. وهذه تسمى عندنا معرفة مجملة وغير متميزة.

وهذه المعرفة، إن كانت مركبة (قضية)، فتُنال ببرهان الدليل[5] أو بطريقة مشابهة. وإن كانت مفردة (غير مركبة)، فتُنال بالحد الاسمي (أي شرح الاسم) أو بشيء مشابه له. وذلك حين يعرف الإنسان الشيء فقط بحسب مدلول اسمه. أما الأخرى فهي المعرفة المتميزة (المفصلة). وهذه تنطلق من العلل، ومن الأمور الأسبق والأعرف في الطبيعة. وهذه تُنال بحد الماهية إذا كانت غير مركبة[6]، أو بالبرهان الأولي (اللمّي) إذا كانت مركبة.

---

[4]« وهذا هو السبب عينه الذي من أجله فإن العقل الذي فينا، عندما ينظر في شيء ويعقله، لا يعقله إلا مقترنًا بصورته الخيالية. فإن الصور الخيالية هي بمثابة محسوسات للعقل، وهي تقوم له مقام المحسوسات عند غياب المحسوسات؛ لكنها محسوسات غير مادية.»

[5] يقول ابن رشد في شرح السماع الطبيعي المقالة الأولى تعليق ٢: «الطريق الموصل إلى معرفة أسباب الأشياء الطبيعية، هو من القضايا المأخوذة من الأمور المتأخرة في الوجود، التي هي أوضح وأعرف عندنا، إلى النتائج المتقدمة في الوجود، التي هي أوضح وأعرف في الطبيعة وأخفى عندنا، وهو منهج البرهان الذي يسمى الدليل أو العلامة.»

[6] يقول ابن رشد في شرح السماع، المقالة الأولى، تعليق ٥: « ولما بيّن السبب الذي من أجله الكلي أوضح من الجزئي الذي تحته، بدأ يعلّم أن لهذا السبب ما يدل عليه الاسم أوضح عندنا مما يدل عليه الحدّ، أي عند العقل. وقال: ويحدث كذلك هذا نفسه، أي من أجل هذا السبب يحدث مثله فيما تدل عليه الأسماء بالنسبة إلى ما تدل عليه الحدّود، أي لأن ما تدل عليه الأسماء أوضح مما تدل عليه الحدّود.»

(١) وتُثار المسألة بشكل أولي حول المعرفة المفردة الملتبسة، ولو أننا سنقول أيضًا في المركبة ما يظهر لنا. هذا ما يخص القسم الأول من هذه المقالة.

(٢) أما فيما يخص القسم الثاني من المسألة، فأجد بورلي وغريغوريوس ريميني الذين يعتبرهما الاسميون رئيساً لهم – والذي يذهب في [كتاب] (الجمل الأولى، التمييز الثالث، المسألة الثالثة، المقال الثاني)، إلى أن الجزئي هو أول ما يُعرف في المعرفة المجملة، سواء كانت مركبة أو مفردة، مستنداً إلى حجج وبراهين شتى. وهو يفترض بادئ ذي بدء أمراً بخصوص قصد الشارح (ابن رشد)، وهو أن [الكلي] ليس شيئاً موجوداً خارج النفس، بل هو مفهوم مخترع أو مُشكَّل بواسطة النفس ومشترك بين كثيرين يُحمل عليهم. وبوضع هذه المسلمة، يثبت دعواه كما يلي: قبل أن يتشكل الكلي أو يصوغه العقل، يكون ثمة شيء جزئي قد عُرف؛ إذن الجزئي هو أول ما يُعرف بالعقل. واللزوم المنطقي هنا ظاهر، أما المقدمة فيثبتها هو [أي بورلي]؛ لأنه من المستحيل، كما يقول، انتزاع وصياغة أي مفهوم من أشياء ما، ما لم تكن تلك الأشياء أو بعضها مُدرَكة؛ إذ لا يمكن تشكيل أي مفهوم بتاتاً عن أشياء مجهولة بالكلية.

ولا يصح الرد على هذا بالقول إن ما يحصل منه التجريد يكون معلوماً أولاً بالحس لا بالعقل؛ لأن هذا يناقض بشكل مباشر. بحسب فهم بورلي – أرسطو وشارحه [ابن رشد] في (ما بعد الطبيعة، المقالة 12، التعليق 4)[7]، حيث يذكر أن الكليات عند أرسطو مُجتمعة من الجزئيات في العقل، الذي يأخذ التماثل بينها ويجعلها معنىً واحداً. كما لا يُعقل، كما يقول [ارسطو]، أن تدرك قوةٌ ما الجزئياتِ والاتفاقَ بينها، بينما تشكل قوة أخرى الكليَ نفسه؛ لأن هذا يشبه أن يدرك رجل الجزئيات، ويدرك رجل آخر الكلي، فهو أمرٌ بين الاستحالة.[8] ويبدو أن رأي الفيلسوف في (كتاب النفس، المقالة 2، التعليق 146)[9] يدعم هذا، حيث يجادل بأسلوب مماثل بخصوص الحس

---

[7] «المحسوس يشير بذلك الى افلاطون وذلك انه كان يعتقد فى الاجناس انها طبائع مفارقة وانها ليست موجودة فى الجزئيات على انها شئ مجتمع منها وذلك ان الكليات انما هى عند ارسطو شئ يجمعه الذهن من الجزئيات اى ياخذ التشابه الذي بينهما فيصيره معنى واحدا كما قيل فى كتاب البرهان واما
افلاطون فكان يضع الكليات امورا قائمة خارج النفس موجودة بذاتها وكان يصحح رأيه من قبل ان العلوم والحدود انما هى فى هذه الامور الكلية فكان يرى انها اتم وجودا من الموجودات وانها متقدمة عليها من قبل انها اذا ارتفعت الكليات ارتفعت الجزئيات وليس ترتفع الكليات بارتفاع الجزئيات فكان يضع الكليات لمكان هذا الاعتقاد فيها مبادئ وصورا للجوهر المحسوس»

[8] النفس ١٤٦ « ولكن من الضروري أن يُدرَكا بالشيء نفسه، وبواسطة آلتين، ولو لم يكن الأمر كذلك، لما استطاع أن يحكم بأن هذا غير ذاك. فإنه لو كان من الممكن الحكم على هذين الأمرين بأنهما مختلفان بواسطة قوتين مختلفتين، تدرك كل واحدة منهما على انفراد واحداً من هذين الاثنين، لوجب حينئذ -عندما أشعر أنا بأن هذا حلو وتشعر أنت بأن ذاك أبيض، وأنا لم أحس بما أحسست به أنت ولا أنت بما أحسست به أنا- أن أدركَ أنا أن محسوسي غير محسوسك، مع أني لا أحس بمحسوسك، وأن تدركَ أنت أن محسوسك غير محسوسي، مع أنك لا تدرك محسوسي بأي وجه من الوجوه؛ وهذا بيّن الاستحالة.»

[9] « يتضح إذن من هذا الكلام أننا لا نحكم على المحسوسات المختلفة بواسطة قوى مختلفة. ثم قال: «وبما أن هذا»، إلخ. أي، وبما أن هذا الإدراك، إلى جانب كونه من قوة واحدة، يجب أن يكون أيضاً في الآن نفسه، فمن الواضح أنه، كما أن الإنسان الواحد يقول إن الخير شيء آخر غير الشر، فكذلك، عندما يقول في آنٍ ما إن أحد الشيئين غير الآخر، فمن الواضح أنه في الآن الذي يقول فيه إن أحدهما غير الآخر، فإنه في ذلك الآن نفسه يقول إن الآخر غيره، بما أن الغيرية هي نوع من الإضافة، والمتضايفات توجد معاً بالفعل.»

المشترك؛ فالقوة التي تدرك الاتفاق والاختلاف بين أشياء معينة، تدرك تلك الأشياء تحت الخصائص الذاتية التي تتفق وتختلف بها فيما بينها[10].

ويتأكد هذا الموقف أيضاً بكلام ابن رشد [الشارح] في (السماع الطبيعي، المقالة الأولى)[11]، حيث يذكر أنه وإن لم يكن الجزئي مبدأ في العلم البرهاني، إلا أنه مبدأ لاكتساب الكلي، الذي هو مبدأ التعليم البرهاني، كما يقول الفيلسوف أيضاً في خواتيم الكتاب الثاني من البرهان [التحليلات الثانية].[12] وعلاوة على ذلك، يُستدل على المسألة الرئيسية هكذا: إن أول

---

[10] يقول ابن رشد في شرح النفس ٣-٩ «ومتى تبيّن أن الموجودات المحسوسة تنقسم إلى نوعين من الوجود، أعني هذا الجزئي وصورته، فمن الضروري أن القوة الفاحصة، أي المدرِكة، تدركها إما بقوتين، أو بقوة واحدة ولكن بهيئتين مختلفتين. أما بقوتين، فيكون ذلك حين تدرك كل واحد منهما بذاته، أعني الصورة على انفراد والجزئي على انفراد؛ وأما بقوة واحدة وبهيئة مختلفة، فيكون ذلك حين تدرك المغايرة التي بين هذين المعنيين. وذلك لأن ما يدرك المغايرة بين شيئين، لا بد له، كما تبيّن، من أن يكون واحدًا من وجه وكثيرًا من وجه آخر. وهذه هي هيئة العقل في إدراك المغايرة التي بين الصورة والجزئي؛ فإنه يدرك الصورة بذاتها، ويدرك الجزئي بواسطة الحس. فهو إذن يدرك المغايرة بينهما بهيئة تتنوع، كما أن الحس المشترك يدرك المغايرة بين المحسوسات بهيئة متنوعة، أعني الحس الجزئي؛ ولكن لأن العقل لا يدرك هذه الصور إلا مع موادها، فلهذا يدركها بهيئة تتنوع. ولما بيّن أنه من الضروري أن تدرك النفس هذين المعنيين بقوة مختلفة، وأن تدرك المغايرة بينهما بقوة واحدة ولكن بحسب هيئة مختلفة، ذكر السبب الذي من أجله تحتاج النفس في إدراكها لهذين المعنيين إلى هيئة مختلفة. وقال: «فإن اللحم ليس خارجًا عن المادة». أي، إن السبب الذي من أجله لا تُدرَك الصورة بالعقل إلا مع المادة، وهو ما يجعله [العقل] يدركها بحالٍ مختلفة، هو أن الصور ليست خارجة عن المادة. فصورة اللحم لا تتجرد أبدًا عن المادة، بل تُعقَل دائمًا مع المادة، مثلما [يُعقَل] الفَطَس مع الأنف، إذ إن الفَطَس هو هذا الشيء في هذا الشيء. وهكذا الحال في الصور المحسوسة، أعني أنها هذا الشيء في هذا الشيء.»

[11] «فنقول: إنه في القول الأول عقد مقارنة بين الأنواع وأسبابها بحسب الاعتقاد، وقال: إن الأنواع المركبة أوضح عندنا من أسبابها، وإننا من هذه الأنواع نتوصل إلى معرفة الأسباب بواسطة الأعراض الموجودة فيها. أما في هذا القول فعقد مقارنة بين الأنواع وأسبابها بحسب التصور، وقال: إن ما تدل عليه الأسماء أوضح عندنا مما تدل عليه الحدّود. فإذن هناك ثلاثة أنواع من التركيب: تركيب النوع من أسبابه، وتركيب الجنس من أنواعه (وكلا هذين التركيبين أوضح عند العقل من أجزائهما). أما التركيب الثالث فهو تركيب الفرد من أجزائه، أي بحسب صفاته الخاصة (وهذا التركيب أوضح عند الحس من أجزائه). ومن كون هذا التركيب أوضح عند الحس، صار ذانك النوعان من التركيب أوضح عند العقل. ولذلك ليس بعيدًا أن يُفهم كلامه على هذا الوجه. وما هو عندنا ظاهر هو مركبات مختلطة بحسب نوعي التركيب، أي تركيب الفرد وتركيب النوع. فإن الفرد المركب وإن لم يكن مبدأ في التعليم البرهاني، إلا أنه مبدأ لاكتساب الكلي، وهو مبدأ التعليم البرهاني.»

[12] « نقول إنه متى استقر في النفوس من الأشياء غير المختلفة شيءٌ واحدٌ من جهة ما هو مقابل للكلي - أي، نقول إن الكلي يحصل في النفس عندما يستقر فيها من الأشياء غير المختلفة بالنوع أو الجنس، والتي تختلف بالشخص (بالفرد)، هيئةٌ واحدةٌ، من جهة ما هي مقابلة للكلي، أي: من جهة ما هي جزئية، لا من جهة ما هي كلية.وهذا يعرض للنفس أولاً، وهو أنها تحصّل الشيء الكلي وتظن أنه جزئي، من حيث إنها تدركه في الجزئي. فإذا تكرر هذا

ما يُدركه العقل ليس شيئاً "مجعولاً" من قِبل العقل؛ وحيث أن الكلي هو من هذا القبيل (أي مجعول) بحسب هذا الفهم؛ إذن الكلي ليس هو أول ما يُدركه العقل. وعليه، يخلص الأمر إلى أن "الجزئي" هو أول ما يُدرك. وهذا الاستدلال بين بنفسه في مقدمته الصغرى، أما الكبرى فيتم إثباتها: لأن المعقول يسبقه فعل التعقل بالطبع، كما يسبق السببُ المسبَّبَ (والعلةُ المعلولَ). وأما المقدمة الصغرى فهي واضحة من الفرضية كما قلنا، وهي أيضاً رأي ابن رشد في (المقالة الأولى من كتاب "النفس"، التعليق٨) [13]، حيث يرى أن العقل هو الذي يُوجد الكلية في الأشياء.

الأمر، تحقق لديها أنه كلي.... وقصده أن المحسوس الجزئي هو شيء هو بعينه الجزئي، الذي لن يكون كلياً أبداً، وأن النفس لا تحس منه الشيء الكلي، إلا إذا أحست بالشيء على خلاف ما هو عليه. أي أن النفس عندما تحس بالشيء الذي اعتقدته جزئياً، فإنما علة ذلك هو الشيء الذي ظنته جزئياً في كل فرد من الأفراد. ثم يظهر في تلك [الأفراد] أنه كلي، [أي الانتقال] من هذا الحيوان إلى "الحيوان" [كمفهوم]، أي، أن يُنتقل من إدراك الحيوانات المُشار إليها إلى إدراك "الحيوانية" على الإطلاق. وبعد أن أوضح وجوب انتقال النفس من المعنى الجزئي إلى المعنى الكلي، الذي هو [الكلي] بحسب الحقيقة، قال: فمن الواضح إذن أنه يجب أن تُعرف [المبادئ] الأولى بالبحث (أو الاستقراء)؛ وهذا لأنه بالحس يُدرَك الكلي بالبحث على هذا النحو. وما قاله هذا ظاهر، لأنه عندما يكون الشيء المحسوس جزئياً، فإن الجزئية شيء عرضي له [لطبيعته الكلية]، فمن الواضح يقيناً أنه عندما تفصل النفس ما هو بالذات عما هو بالعرض، فإنها ستكون قد أدركت المعنى الكلي. وبما أن هذا التمييز يحصل يقيناً بالبحث، فمن الواضح أن البحث هو سبب [الحصول على] المعنى الكلي. وهذا الاستقراء مختلف عن الاستقراء الذي ذكره في كتاب الجدل، لأن ذاك [الاستقراء الجدلي] يقيناً يُكسِب الكلي المتخيَّل، وهذا [الاستقراء] يُكسِب الكلي الحقيقي. ومن المفيد لك أن تعلم أن هذا يحدث لنا في أنواع المعقولات الأولى، أي التي تحدث بتكرار التجربة، والتي يُقال عنها من جهةٍ ما إنها أنواع معينة تسمى "المعقولات الأولى"، والتي نجهل كيف حدثت ومن أين حدثت. فنحن لا نتذكر البحث الذي قمنا به عندما حصل لنا معقولٌ ما منها. وسبب ذلك هو أن تلك [المعقولات] مشتركة بين جميع الموجودات، ونحن ندركها في كل شيء تقع عليه حواسنا منذ البداية حين تدركه. مثال ذلك، أن "الكل أعظم من جزئه"، فإن حواسنا تدرك ذلك في كل جسم تقع عليه منذ البداية حين تقع عليه. أما الأمور التي توجد في جنس معين دون جنس آخر، فإنها لا تحدث لنا إلا بعد أن يكرر الحس إدراك هذا الجنس، ومن هنا ظن بعض الناس أنها لا تأتي من الحس نفسه.»

[13] ويُستدل على ذلك بأنه لا يرى أن حدود الأجناس والأنواع هي حدود لأشياء كلية موجودة خارج النفس؛ بل هي حدود لأشياء جزئية خارج الذهن، ولكن العقل هو الذي يفعل فيها الكلية. وكأنه يقول: ولا يُنسب وجود الحدود إلى الأنواع والأجناس، بحيث تكون تلك الأشياء الكلية موجودة خارج الذهن. فإن الحيوان الكلي إما أنه ليس شيئًا البتة، أو أن وجوده لاحق لوجود الأشياء المحسوسة، إذا كان هناك شيء كلي موجود بذاته. وقد قال هذا، لأنه يظهر هنا أن الحدود إنما هي عن هذه الأشياء المحسوسة الموجودة خارج الذهن. وحينئذٍ، فإما أن الأشياء الكلية ليست موجودة بذاتها، كما كان يقول أفلاطون، أو، إن كانت موجودة، فإن وجودها ليس ضروريًا في تعقل جواهر الأشياء المحسوسة. وكأنه يقول إنه لا يبالي في هذا الموضع كيفما كان الأمر، طالما يظهر أن هذه الحدود لا توجد إلا في

(٣) فيما يخص القسم الثالث من المسألة، وهذه هي حجة أيضاً لـ "بورلي " في مقدمة المقالة الأولى من كتاب "الفيزياء إذ يقول–: لو كان الكلي هو أول ما يدركه العقل، لما أمكن لمثل هذا الكلي أن يُسهم في تعقل الجزئيات؛ لأنه، بما أن ذلك المجرد [الكلي] منتزع من الجزئيات، فإننا لا نتوصل بواسطته إلى معرفة جزئي واحد أكثر من توصلنا لمعرفة آخر. فإما أن نصل من خلاله إلى معرفة الجميع، أو لا نصل إلى معرفة أي شيء؛ وكلا الأمرين شنيع.

علاوة على ذلك، لا أحد يضع اسماً لشيء يجهله، بحسب الفيلسوف [أرسطو] في ("الميتافيزيقا"، المقالة الرابعة، التعليق ١٠) [14]، وبحسب ابن رشد في ("الميتافيزيقا"، المقالة السابعة، التعليق٥٤) [15]. لكن العقل يضع الأسماء أولاً للجزئيات: إذن تلك الجزئيات هي أول ما هو معلوم لديه. ولا

الأشياء الجزئية الموجودة خارج النفس؛ ولكن ما يظهر هنا هو أنها إما ليست موجودة على الإطلاق، أو، إن كانت موجودة، فهي في مرتبة متأخرة؛ أي أنها لاحقة للأشياء المحسوسة. لأنه لو كانت تسبقها، بحيث تكون عللها، لما استطعنا أن نعقل جواهر الأشياء المحسوسة، إلا بعد أن نكون قد صدّقنا بوجودها؛ كما هو الحال في سائر علل الأشياء الموجودة فيها، أعني الصورة والمادة.

[14] « لان الكلام انما يفيد معنى اذا اعترف ان النقيضين لا يجتمعان وان الاسماء تدل على امور محدودة ثم قال فمعلوم اولا ان هذا القول حق لان الاسم دليل على اثبات الشيء ونفيه يريد واذا كان للالفاظ دلالات تفهم فهنا لفظ يدل على اثبات الشيء ولفظ يدل على نفيه ثم قال وان كان ذلك كذلك فليس ايجاب الشيء ونفيه معاً" اى ليس يدلان على معنى واحد ولما كانت مناظرة هؤلاء تنبنى على ان الالفاظ لها دلالات محدودة من قبل ان هاهنا معانى محدودة»

[15] «يضع اسماً لانه لا يكون معروفا ان صنع يريد ومضطر ان تكون الحدود مركبة من اسماء والذى لا يعرف الشيء لا يضع له اسما لانه
لا يمكنه ان يضع اسما لما لا يعرفه، ثم قال واما الاسماء الموضوعة فهى مشتركة لجميع الاشياء يريد واما الاسماء المأخوذة فى الحدود فهى اسماء عامة لجميع الاشياء المحدودة ثم قال فاذا مضطر ان يكون هذا الشيء اخر يريد واذا كانت هاهنا اسماء تدل من الموجودات على احوال عامة لكن من شيء واحد فباضطرار ان يوصف هذا الشيء بشيء غيره يريد ان من هذه الجهة امكن ان يحمل جوهر على جوهر.»

يصح القول بأن الجزئي لا يُدرك بالعقل – لأنه، كما يقولون، العقل يضع التوافق والاختلاف بين الجزئي والكلي، والعقل في الاستقراء ينتقل من الجزئيات إلى الكليات؛ وبما أنه ينطلق من معرفة سابقة الوجود، فيلزم من ذلك أنه يعرف الجزئي نفسه. وبالمثل، يُكوّن العقل هذه القضية: "سقراط إنسان"، "سقراط حيوان"؛ إذن يجب عليه أن يعرف الطرفين (الموضوع والمحمول) مسبقاً. يذكر القائلون بهذا الرأي هذه الأمور وأشياء أخرى مماثلة في هذا الموضوع، مؤيدين أن الجزئي هو أول ما يُدركه العقل في المعرفة الأولى، التي توصف بأنها "مُبهمة". ومهما كان الأمر في واقع الحال بشأن هذا الرأي، فإنه يبدو لي – مع حفظ الاحترام لمن يرون ذلك – أن هذا الرأي ليس من مقاصد أرسطو ولا شارحه ابن رشد.

لأنه، كما يكتب الشارح [ابن رشد] في المقالة الثالثة من كتاب "في النفس"، التعليق 36، نقلاً عن رأي ابن باجة: إن الماهية في العقل ليس لها صورة جسمانية ولا روحانية تستند إليها؛ إذ إن المعقول، كما هو مبين، ليس فرداً (مشخصاً)[16]. ومن هنا، وحسب ما يذهب إليه رأيي، فإن مذهب المشائين

---

[16] « أما ابن باجة فقد تكلم في هذا كثيراً، ولا سيما في الرسالة التي سماها «اتصال العقل بالإنسان». والذي استند إليه في هذه المسألة هو ما يلي: فإنه وضع أولاً أن المعقولات النظرية مصنوعة؛ ثم وضع أن كل مصنوع له ماهية؛ ثم وضع أن كل ما له ماهية، فإن من شأن العقل أن يستخلص تلك الماهية؛ فاستنتج من ذلك أن من شأن العقل أن يستخلص صور المعقولات وماهياتها. ويوافقه في هذا الفارابي في كتاب «العقل والمعقول»، ومنه استخلص ابن باجة هذا، وبهذا خلص إلى أن من شأن العقل أن يستخلص صور المعقولات وماهياتها. وسلك في هذا طريقين، إحداهما في الرسالة، والأخرى في كتاب «النفس»، وهما متقاربتان. أما في كتاب «النفس»، فقد قرن بهذا أن الكثرة لا تلحق معقولات الأشياء إلا بتكاثر الصور الروحانية التي تقوم بها في كل فرد، وبهذا يكون معقول الفرس عندي شيئاً آخر غير معقوله عندك. ويلزم عن ذلك بعكس النقيض أن كل معقول ليس له صورة روحانية يقوم بها، فإن ذلك المعقول واحد عندي وعندك. ثم يضيف إلى ذلك أن ماهية المعقول وصورته ليس لها صورة روحانية فردية

كان أن الإدراك الجزئي المادي يتنافى مع العقل بما هو عقل، ليس من حيث هو جزئي، بل من حيث هو مادي. وعليه يقول الشارح في تعليقه على كتاب "الرؤيا": قد تبيّن في الفلسفة الأولى (الميتافيزيقا) أن العقول (المفارقة) لا تعقل إلا الطبائع الكلية، ولا تفيض إلا ما يشبه ما لديها. إذ يستحيل أن تعطي معنىً شخصياً (فردياً) على الإطلاق، لكونها لا تملك طبيعة تحيط بالمعنى الجزئي، وتلك الصور لا تتشخص إلا بالمادة. ولو كانت العقول المجردة تدرك الفرد (الجزئي)، لكانت [العقول] بالضرورة مادية[17]. هذا كلام الشارح. ومن ثم، فإذا كان لبعض العقول أن يدرك الجزئي، فذلك ليس من حيث هو عقل؛ لأنه من حيث هو كذلك فإنما يدرك [الكلي]. فهكذا يوضع الفرق بين قبول المادة وبين قبول العقل، كما يتضح

تقوم بها، لأن ماهية المعقول ليست ماهية فرد جزئي، لا روحاني ولا جسماني؛ فقد تبين أن المعقول ليس فرداً. ويلزم عن ذلك أن من شأن العقل أن يُدرك ماهية المعقول الذي إدراكه واحد لجميع الناس؛ وما هو كذلك فهو جوهر مجرد. لقد وضع في كتاب النفس أولاً أن ماهية المعقول من حيث هو معقول، إذا لم يُسلّم لنا أنه لا ماهية لها، وأنها ليست بسيطة بل مركبة (كما هو الحال في جميع الماهيات المجعولة)، وقيل إن للماهية ماهيةً أيضًا، أعني عقل تلك الماهية، حينئذ يكون هذا العقل أيضًا مطبوعًا على الرجوع واستخلاص تلك الماهية. وإذا لم يُسلّم لنا أن هذه الماهية بسيطة وأن الموجود منها هو عين المعقول، لزم فيها ما لزم في الأولى، وهو أن يكون لها أيضًا ماهية مجعولة. ويلزم حينئذ إما أن يتسلسل هذا إلى ما لا نهاية، أو أن ينقطع العقل هناك. ولكن لما كان من المستحيل أن يتسلسل هذا إلى ما لا نهاية (لأنه سيجعل ماهيات وعقولاً لا متناهية ومختلفة بالنوع موجودة، أعني من حيث إن بعضها أشد تجردًا من المادة من البعض الآخر)، فمن الضروري أن ينقطع العقل. وعندما ينقطع، فإنه سيصل إما إلى ماهية لا ماهية لها، أو إلى شيء له ماهية ولكن العقل ليس من طبعه استخلاصها، أو إلى شيء لا ماهية له وليس هو بماهية.»

17 « ونقول اذا لاح ان معطى هذه المعرفة هو عقل برىء عن المادة، وكان قد تبين فى العلوم الالاهية ان هذه العقول المفارقة انما تعقل الطبائع الكلية، وكانت انما تعطى شبيه ما فى جوهرها، لم يمكن ان تعطى معنى شخصياً أصلا، اذ ليس فى طباعها ادراك ذلك المعنى الجزئى، وانما تتشخص تلك الصورة الكلية فى الهيولى، اعنى من جهة انه ليس لها قوام الا بالهيولى. ولو كان للعقول المفارقة ادراك شخصى، لكانت ضرورة هيولانية، فكانت لا تفعل الا بمماسة فعل وانفعال. واذا لم تعقل تلك العقول المعانى الشخصية فكيف, ليت شعرى, يعطى العقل الفاعل هذه الصورة الشخصية المخصوصة بالزمان والمكان وبالصنف الواحد من الناس وبالشخص الواحد من الصنف؟»

في المقالة الثالثة من "في النفس"، التعليقين 5 و 28.[18]؛[19] فإن المادة هي علة القبول المتعيّن (المشار إليه)، أما العقل فهو علة القبول المجرد[20]. فإذا كان هذا الأمر يصح لعقل ما، فسيكون ذلك من حيث هو [عقل] مادي (هيولاني)، أي من حيث يعتمد على المادة بوجه ما في فعله. وهكذا هو الحال فيما يخص عقلنا الممكن (العقل الهيولاني)، الذي –بكونه الأدنى في جنس المجردات (شرح كتاب النفس، المقالة 3، تعليق 19)[21]– يعرض

---

[18] « فحد العقل الهيولاني إذن هو أنه ذلك الذي هو بالقوة جميع معاني الصور المادية الكلية، وليس هو بالفعل شيئًا من الموجودات قبل أن يعقلها. ولما كان هذا هو حَدِّ العقل الهيولاني، فمن البيّن أنه يختلف عنده عن المادة الأولى من حيث إن هذا (العقل) هو بالقوة جميع معاني الصور المادية الكلية، وأما المادة الأولى فهي بالقوة جميع هذه الصور المحسوسة دون أن تعرفها أو تدركها. والسبب الذي من أجله كانت هذه الطبيعة [أي العقل] مميِّزة ومُدرِكة، في حين أن المادة الأولى ليست بمُدرِكة ولا مميِّزة، هو أن المادة الأولى تقبل صورًا متنوعة، أعني الصور الشخصية والجزئية هذه، أما هذه الطبيعة [العاقلة] فإنها تقبل الصور الكلية. ومن هذا يتضح أن هذه الطبيعة ليست شيئًا مشارًا إليه، ولا جسمًا، ولا قوةً في جسم؛ لأنه لو كان الأمر كذلك، لقبلت الصور من حيث هي متنوعة وجزئية، ولو كان الأمر كذلك، لكانت الصور الموجودة فيها معقولة بالقوة، وبالتالي لما ميَّزت طبيعة الصور من حيث هي صور، كما هو الحال في الصور الشخصية، سواء كانت روحانية أم جسمانية. ولهذا فمن الضروري، إن كانت هذه الطبيعة التي تسمى العقل تقبل الصور، أن تقبلها بنحوٍ من القبول يختلف عن ذلك الذي تقبل به هذه المواد الصورَ التي يكون تمام الهيولى الأولى فيها هو بانحصارها في المادة. ولهذا ليس من الضروري أن تكون [هذه الطبيعة] من جنس هذه المواد التي تنحصر فيها الصورة، ولا أن تكون هي المادة الأولى نفسها. لأنه لو كان الأمر كذلك، لكان القبول فيهما من الجنس نفسه؛ فإن اختلاف طبيعة المقبول يوجب اختلاف طبيعة القابل. فهذا إذن هو ما دفع أرسطو إلى إثبات هذه الطبيعة المغايرة لطبيعة المادة وطبيعة الصورة وطبيعة المركَّب منهما.»

[19] « فإنه يمكن لأحد أن يقول: كيف يمكننا أن نتصور القبول في جوهر غير مختلط بالمادة، مع أنه قد بُيِّن أن علة القبول هي المادة؟ وكأنه يلمح إلى الحل بقوله إن المادة ليست علة القبول على الإطلاق، بل هي علة القبول المتحوِّل، أي قبول هذا الموجود الشخصي؛ ومن هنا وجب أن الشيء الذي لا يقبل قبولاً شخصياً ألا يكون مادياً بأي وجه من الوجوه. وهكذا لا يبقى مجال للمسألة.»

[20] قال ابن رشد في النفس ٣-١٤«طوهذا هو ما قلناه سابقًا، أنه ينبغي أن يُفهم هنا أن هذه الأسماء، أعني القوة والقبول والكمال، تُقال على نحو الاشتراك في الاسم مع نظائرها في الأشياء المادية. فإن اختلاف هذا المعنى، أعني القبول الذي في العقل، عن القبول الذي في الأشياء المادية، هو أمرٌ يؤدي إليه البرهان. ومن هنا، لا ينبغي أن يُظنّ أن الهيولى الأولى هي علة القبول على الإطلاق، بل هي علة القبول القابل للاستحالة، وهو قبول هذا الجزئي؛ وأما علة القبول على الإطلاق فهي هذه الطبيعة. وعلى هذا النحو أمكن للأجرام السماوية أن تقبل الصور المجردة وأن تعقلها، وأمكن للعقول المجردة أن يستكمل بعضها بعضًا بذاتها. ولو لم يكن الأمر كذلك، لما كان ممكنًا أن يُعقل هناك لا القابل ولا المقبول. ومن هنا نرى أن الشيء المتحرر من هذه الطبيعة هو العاقل الأول. وبإثبات هذه الطبيعة تنحلّ المسألة القائلة: كيف تُعقل الكثرة، وكيف تُعقل الصور المجردة الكثيرة، ويكون العقل فيها هو عين المعقول؟»

[21] «ولذلك، ينبغي الاعتقاد وفقاً لأرسطو بأن آخر العقول المجردة في الرتبة هو هذا العقل المادي. لأن فعله أنقص من فعل أولئك [العقول]، إذ يبدو فعله انفعالاً أكثر منه فعلاً، لا لوجود شيء آخر يختلف به هذا العقل عن العقل الفعّال إلا من هذا الاعتبار فقط. لأنه، فكما أننا لا نعرف كثرة العقول المجردة إلا من خلال تنوع أفعالها، كذلك أيضاً لا نعرف اختلاف هذا العقل المادي عن العقل الفعّال إلا من خلال تنوع فعليهما. وكما يَعْرِض للعقل الفعّال أن يفعل تارةً في الأشياء الموجودة هنا وتارةً لا يفعل، كذلك يَعْرِض لهذا [العقل المادي] أن يحكم تارةً على الأشياء

له من حيث هو عقل أن تكون له علاقة بالإنسان، بحيث أنه لا يستطيع التعقل بدون "صورةٍ خيالية"، أو لا يستطيع الإنسان التعقل بدونه. فما لم يكن عقلنا مقترناً بالخيال وبالمتصل وبالزمان، لما أمكنه بأي حال إدراك الجزئي. ولذلك وقع خلاف عظيم بين القدماء حول كيفية ووقت إدراك هذا العقل للجزئي. ولم يقل أحد من القدماء إن الجزئي هو أول ما يُعرف، إذ كان مشكوكاً فيه عندهم هل يمكن أن يُدرك بالعقل أصلاً، وعن كيفية إدراكه. ولذا فإن هذا الرأي لا يبدو أرسطياً، ولا تُلزم أدلة هذا الرأي [بقبوله].

رداً على [الاعتراض] الأول أقول، مُسلّماً بفرضية غريغوريوس ريميني [الأسميون] فيما يخص هذا العقل، وهي أن [الكلي] ليس شيئاً خارج النفس متميزاً عن الجزئي، بل هو شيء معلول للعقل الفعّال بالاشتراك مع الصورة الخيالية. وحينئذ أقول إنه بما أن العقل الفعّال هو الذي يصنع الكلية في الأشياء (كتاب النفس، تعليق 8)، حيث يُقال إن العقل هو الذي يصنع الكلية في الأشياء؛ وهذا العقل الصانع [للكليات] عنده هو العقل الفعّال. إذ لو جاز لنا تفسير ابن رشد بابن رشد، لوجدنا هذا الذي قلناه. فإنه هو نفسه

الموجودة هنا وتارةً لا يحكم؛ لكنهما يختلفان فقط في أن الحكم هو شيءٌ في باب كمالِ الحاكم، أما الفعل فليس على ذلك النحو في باب كمالِ الفاعل. فتأمل هذا إذن، لأن هناك فرقاً بين هذين العقلين، ولولا هذا [الفرق]، لما كانت بينهما أي غيرية. فيا إسكندر، لو لم يكن هذا الاسم «العقل المادي» يدل عند أرسطو إلا على مجرد الاستعداد، فكيف كان يقيم هذه المقارنة بينه وبين العقل الفعّال، أي بذكر ما يتفقان فيه وما يختلفان فيه؟ ثم قال: «والعلم بالفعل هو نفس الشيء». وأشار بذلك، في رأيي، إلى خاصيةٍ للعقل الفعّال يختلف بها عن العقل المادي، وهي أن العلم بالفعل في العقل الفعّال هو عين المعلوم، وليس الأمر كذلك في العقل المادي، إذ إن معقوله هو أشياء ليست في ذاتها عقولاً. ولما بيّن أن جوهره هو فعله، أعطى العلة على ذلك.»

في (كتاب النفس، المقالة 3، تعليق 8) يرى أن: العقل الفعّال هو الذي ينقل الأشياء من رتبة إلى رتبة، ويجعل المعقولات بالقوة معقولات بالفعل. لكن هذا العقل عند التجريد لا يدرك الجزئيات التي يُجرد منها. كما يكتب الشارح في (كتاب النفس، المقالة 3، تعليق 19). وقبله ثامسطيوس في شرح النص 35: إن مثل هذا العقل لا يدرك شيئاً مما هو هاهنا (أي في العالم المادي). [22]

وهذا الكلي المجرَّد بواسطة العقل الفعّال هو الذي يحرك العقل الهيولاني بشكل مباشر؛ لأن المادي لا يمكنه أن يؤثر مباشرة في غير المادي. ولهذا يذكر الشارح في المقالة الثالثة من "كتاب النفس"، التعليق 5 و18، أن المعاني المتخيلة لا يمكنها تحريك العقل بالفعل إلا بعد أن تصير معقولة بالفعل، وهي لا تصير معقولة بالفعل إلا بواسطة العقل الفعّال، الذي يعمل في هذا الأمر كفاعل طبيعي. فهو يجرّد الكلي من الجزئي، ولا يدرك الجزئي المادي الذي يجرّد منه؛ تماماً كما تحرق النار الخشب وهي لا تعلم أنها تحرقه.ولأن غريغوريوس (والأسميين) اعتقد أن مثل هذا الكلي يتكون بواسطة العقل الهيولاني، فمن هنا وقع في خطأ جسيم، إن لم أكن مخطئاً.

---

[22] « لمّا بيّن أن جنس العقل هو أنه فاعل، بدأ يقيم مقارنة بينه وبين العقل الهيولاني. وقال: «وهذا العقل أيضاً»، إلخ. أي، وهذا العقل أيضاً مجرّد، مثل الهيولاني، وهو أيضاً غير منفعل ولا مختلط، مثله. ولمّا ذكر الأمور التي يشترك فيها مع العقل الهيولاني، ذكر الخاصة التي ينفرد بها العقل الفعّال. وقال: «وهو في جوهره فِعْلٌ»، أي أنه ليس فيه شيء بالقوة لأمر ما، كما أن في العقل القابل قوة على قبول الصور. فإن العقل الفعّال لا يعقل شيئاً من الأشياء الموجودة هنا. وكان من الضروري أن يكون العقل الفعّال مجرّداً، وغير مختلط ولا منفعل، من حيث إنه فاعل كل الصور المعقولة.»

وهكذا أقول في الرد الصوري على حجتهم: يصح القول بأن العقل الهيولاني يدرك الكلي أولاً، وهذا الكلي صادر عن العقل الفعّال الذي يجرد تلك الطبيعة عن الجزئي دون إدراك (لها)، بل بطريقة طبيعية محضة. ولذلك، لو كانت الحجة تثبت شيئاً، لأثبتت بالأحرى أن الجزئي هو أول ما يُدرك من قبل العقل الفعّال، لأنه هو الذي يقوم بالتجريد. ولكن لم يقل أحد بهذا (لأن العقل الفعال لا يدرك إلا ذاته). بما أن الحكم يقع في باب كمال الحاكم بحسب ابن رشد في [كتاب] النفس، المقالة الثالثة، التعليق 19. والحاكم المدرك والمميز هنا هو العقل الهيولاني، وليس العقل الفعّال في هذه المعرفة التي تحدث لنا عادةً.

أما عن حجتهم بخصوص الشارح [ابن رشد] في [كتاب] ما بعد الطبيعة، المقالة 12، التعليق 4، فالجواب هو أنه يتحدث هناك عن الكلي من حيث هو صوري، وهو المعقول الثاني: ولذا فهو خارج عن غرضنا[23]. ولهذا يجب أن تعلم أن الكلي يتضمن أمرين: مادي وصوري. المادي هو الموجود

[23] « فقال فاما الموجود منهم الان يعنى المحدثين فكانوا يعتقدون ان الكليات هى الجواهر وانها مبادى الجوهر المحسوس يشير بذلك الى افلاطون وذلك انه كان يعتقد فى الاجناس انها طبائع مفارقة وانها ليست موجودة فى الجزئيات على انها شئ مجتمع منها وذلك ان الكليات انما هى عند ارسطو شئ يجمعه الذهن من الجزئيات اى ياخذ التشابه الذي بينهما فيصيره معنى واحدا كما قيل فى كتاب البرهان واما افلاطون فكان يضع الكليات امورا قائمة خارج النفس موجودة بذاتها وكان يصحح رأيه من قبل ان العلوم والحدود انما هى فى هذه الامور الكلية فكان يرى انها اتم وجودا من الموجودات وانها متقدمة عليها من قبل انها اذا ارتفعت الكليات ارتفعت الجزئيات وليس ترتفع الكليات بارتفاع الجزئيات فكان يضع الكليات لمكان هذا الاعتقاد فيها مبادئ وصورا للجوهر المحسوس وقد تقدم فى مقالة الزاى ابطال كون الكليات جواهر وهو يقول عن افلاطون فى ذلك انه انما رأى هذا الرأى لان نظره كان على جهة المنطق كما قال عنه ذلك فى كتاب الكون والفساد حين حكى عنه انه كان يرى ان الاجسام مركبة من السطوح ويريد بالنظر المنطقى النظر الذى يكون من مقدمات غير مناسبة»

في الكثرة، والصوري هو المحمول على الكثرة (أن يُقال على كثيرين). وفيما يتعلق بهذا، كما يبدو لي، فإنه [أي الكلي الصوري] معلول للعقل الهيولاني الذي يقارن موضوعاً معلوماً بموضوع آخر يفكّر فيه. ومن ثم، فمن الشبه الذي يدركه العقل بين الجزئيات، يُحدِث الكلي، الذي هو المعقول الثاني، وذلك من حيث هو مقول على كثيرين.

في هذا الشأن، ليقل يوحنا الجندوني والمحدثون الآخرون ما شاؤوا، فأنا أقول إن الكلي باعتباره الصوري معلول للعقل الهيولاني، وليس للعقل الفعّال. لأن العقل الفعّال لا يدرك الجزئيات الموجودة ههنا بحسب الشارح. وحيث إن الكلي باعتباره معقولاً ثانياً يتسبب عن إدراك الجزئيات، فإذن لا يمكن أن يُعرف من قبل العقل الفعّال، وبالتبعية لا يمكن أن يصدر عنه. ولكن لاحظ أنه وإن كان العقل الهيولاني يدرك الجزئيات أولاً، التي من تشابهها يُحدث الكلي كمعقول ثانٍ، إلا أنه لا يدركها إلا بواسطة الحس، وبوصفه متصلاً بالخيال، كما يتضح في المقالة الثالثة من كتاب النفس، التعليق 9.[24] ولكن عند الحديث عن الكلي كمعقول أول، فأنا أقرّ بأنه

[24] كما يتضح ذلك من قول ابن رشد في شرح النفس ٣-٢٠ «وإن الذي دعانا إلى القول بأن هذا العقل لا يتغير ولا ينفعل هو أن الظن هو العقل المنفعل، وأنه يفسد، ولا يدرك العقل، ولا يعقل شيئًا بغير تخيل. فاسم العقل إذن، بحسب هذا، يُقال في هذا الكتاب على أربعة أنحاء. فإنه يُقال على العقل الهيولاني، وعلى العقل بالملكة، وعلى العقل الفعّال، وعلى القوة المتخيلة.» وهذا ما دفع ابن باجه للقول، كما ورد في شرح ابن رشد لكتاب النفس : « وأما أبو بكر فيبدو أنه يقصد في ظاهر كلامه أن العقل الهيولاني هو القوة المتخيلة من جهة ما هي مستعدة لأن تصير المعاني التي فيها معقولة بالفعل، وأنه ليس ثمة قوة أخرى موضوعة للمعقولات سوى هذه القوة.»

صادر عن العقل الفعّال، وأن ذلك [الكلي] ينكشف للعقل الهيولاني قبل الجزئي.[25]

وفيما يتعلق بما قيل من أنه يستحيل أن يُدرَك "الجزئي" بقوةٍ ما، ويكون "المُسبَّب" (أي الكلي) ناتجاً عن قوةٍ أخرى، كما لو أن شخصاً يصنع "المقدمة" (السابق) وآخر يصنع "التالي" (اللاحق). فالجواب هو: أننا إذا تحدثنا عن الكلي باعتباره "معقولاً ثانياً"، فإنه يتولد عن العقل الهيولاني المُدرِك للجزئيات، والذي من خلال مقارنة أشباهها يُحدِث ذلك الكلي؛ وتلك الجزئيات تصير معلومة لديك بواسطة الحس.أما في معرفة الكليات بحسب "المعقولات الأولى"، إذا تكلمنا عن الكلي غير المركب (المفرد)، فإن مثل هذا يتولد عن العقل الفعّال؛ لأنه هو الذي ينقل الأشياء من رتبة وجودية إلى أخرى، ويجعل المعقولات بالقوة معقولات بالفعل. وهو في إحداثه لذلك

[25] «ومتى تبيّن أن الموجودات المحسوسة تنقسم إلى نوعين من الوجود، أعني هذا الجزئي وصورته، فمن الضروري أن القوة الفاحصة، أي المدرِكة، تدركها إما بقوتين، أو بقوة واحدة ولكن بهيئتين مختلفتين. أما بقوتين، فيكون ذلك حين تدرك كل واحد منهما بذاته، أعني الصورة على انفراد والجزئي على انفراد؛ وأما بقوة واحدة وبهيئة مختلفة، فيكون ذلك حين تدرك المغايرة التي بين هذين المعنيين. وذلك لأن ما يدرك المغايرة بين شيئين، لا بد له، كما تبيّن، من أن يكون واحدًا من وجه وكثيرًا من وجه آخر. وهذه هي هيئة العقل في إدراك المغايرة التي بين الصورة والجزئي؛ فإنه يدرك الصورة بذاتها، ويدرك الجزئي بواسطة الحس. فهو إذن يدرك المغايرة بينهما بهيئة تتنوع، كما أن الحس المشترك يدرك المغايرة بين المحسوسات بهيئة متنوعة، أعني الحس الجزئي؛ ولكن لأن العقل لا يدرك هذه الصور إلا مع موادها، فلهذا يدركها بهيئة تتنوع. ولما بيّن أنه من الضروري أن تدرك النفس هذين المعنيين بقوة مختلفة، وأن تدرك المغايرة بينهما بقوة واحدة ولكن بحسب هيئة مختلفة، ذكر السبب الذي من أجله تحتاج النفس في إدراكها لهذين المعنيين إلى هيئة مختلفة. وقال: «فإن اللحم ليس خارجًا عن المادة». أي، إن السبب الذي من أجله لا تُدرَك الصورة بالعقل إلا مع المادة، وهو ما يجعله [العقل] يدركها بحالٍ مختلفة، هو أن الصور ليست خارجة عن المادة. فصورة اللحم لا تتجرد أبدًا عن المادة، بل تُعقَل دائمًا مع المادة، مثلما [يُعقَل] الفَطَس مع الأنف، إذ إن الفَطَس هو هذا الشيء في هذا الشيء. وهكذا الحال في الصور المحسوسة، أعني أنها هذا الشيء في هذا الشيء.»

لا يدرك الجزئيات التي ينتزع منها [الكليات]، لأن فعلاً كهذا يصدر عنه على سبيل الطبيعة.

أما عن الكلي (المعقول الأول) المركب، فيرى ثامسطيوس وكثير من كبار الرجال ذوي الحجة العلمية أنه لا مانع في الاستقراء من أن تكون المقدمات معلومة للقوة المفكرة، وتكون النتيجة صادرة عن العقل الهيولاني، نظراً للترتيب الجوهري القائم بين هذه القوى، والتي ترتبط ببعضها بحيث إنه متى خرجت إحداها إلى الفعل، كانت الأخرى أيضاً في حالة الفعل بحكم التلازم (المصاحبة). ومن هنا قال الفيلسوف [أرسطو] في كتاب "الذاكرة والتذكر": حين يعقل العقل مقداراً في الكلي، فإن القوة الحاسة تشاهد مقداراً ما في الجزئي[26].

[26] و ابن رشد يشرح كيف تتعاون قوتان في فعل واحد في كتاب النفس ٣-٣٦«وإذا كان الأمر كذلك، فمن الضروري أن يكون العقل النظري شيئاً متولّداً عن العقل الفعّال وعن القضايا الأولى. ويحدث أن يكون هذا النمط من المعقولات إرادياً، على عكس المعقولات الأولى الطبيعية .وكل فعل يتم من اجتماع شيئين مختلفين، فمن الضروري أن يكون أحدهما بمثابة المادة والآلة، والآخر بمثابة الصورة أو الفاعل. بالتالي، فإن العقل الذي فينا يتركب من العقل بالملَكة والعقل الفعّال، إما على نحو تكون فيه القضايا بمثابة المادة والعقل الفعّال بمثابة الصورة، أو على نحو تكون فيه القضايا بمثابة الآلة والعقل الفعّال بمثابة الفاعل؛ فإن الحال في هذا الأمر مشابه. ولكن إن وضعنا أن القضايا بمثابة الآلة، لزم أن يصدر فعلٌ أزلي عن شيئين أحدهما أزلي والآخر غير أزلي (أو يُفترض أن الآلة أزلية؛ وبهذا تكون المعقولات النظرية أزلية). وهذا يلزم على نحو أشد إذا وضعنا هذه القضايا بمثابة المادة؛ إذ يستحيل أن يكون شيءٌ كائنٌ وفاسدٌ مادةً لأمر أزلي. فكيف إذن يمكننا التخلص من هذه المسألة؟ فلنقل إذن إنه إذا كان ما قلناه، وهو ضرورة أن تكون القضايا بالنسبة للعقل الفعّال إما بمثابة المادة أو بمثابة الآلة (إن كان لها مدخل في وجود المعقولات النظرية)، لم يكن قولاً ذا لزوم ضروري من حيث إن المادة هي مادة والآلة هي آلة، بل من حيث إنه من الضروري أن توجد هنا نسبة وهيئة بين العقل الفعّال والقضايا، التي تُشبَّه بالمادة والآلة على نحو ما، لا لكونها مادة حقيقية أو آلة حقيقية، فحينئذٍ يبدو لنا أننا نستطيع أن نعرف النحو الذي عليه يكون العقل بالملَكة بمثابة المادة والموضوع للفاعل. ومتى تقرر لدينا هذا النحو، فربما استطعنا بيسر أن نعرف النحو الذي به يتصل بالمعقولات المفارقة. فلنقل إذن: إن القول بأنّه إذا كانت النتائج تُكتسب لنا من العقل الفعّال والمقدمات، فمن الضروري أن تكون المقدمات بالنسبة للعقل الفعّال بمثابة المادة الحقيقية والآلة الحقيقية، هذا القول، أقول، ليس ضرورياً؛ بل لا يلزم إلا أن تكون هناك نسبةٌ يُشبَّه بها العقلُ الذي بالملكة بالمادة، ويُشبَّه العقلُ الفعّال بالصورة. فما هي إذن هذه النسبة؟ ومن أين يعرض للعقل الفعّال أن تكون له هذه النسبة مع العقل الذي بالملكة، مع أن أحدهما

وهذه هي كلمات ثامسطيوس في شرحه للمقالة الثانية من "البرهان"، التعليق 36: "علاوة على ذلك، ففي هذا الاستقراء الذي يقوم فيه الحس مقام المقدمات، لا تتبع فيه النتيجةُ المقدماتِ فوراً، ولا ينقضي الأمر في زمن يسير، بل يقع بين المقدمات والنتيجة مقدار من الزمان. ذلك أن الحس يشرع فوراً في تشكيل المقدمات؛ ولكن حين يتقدم الأمر طويلاً وتكثر الممارسة، عندئذٍ تُلحِق تلك القوة النفسية المسماة بالعقل النتيجةَ. وفي هذا الأمر حاجة إلى تقدم السن وكثرة المشاهدة، لأن ما هو منتشر ومتفرق لا يمكن جمعه وضمه إلى واحد إلا بفسحة من الزمان.

وهذا أيضاً ما يبدو أن ابن رشد يذهب إليه في شرحه لكتاب التكهن (الرؤيا الصادقة)[27]، حيث أراد بيان الكيفية التي تحدث بها الأحلام الصادقة فينا من قِبَل العقل [الفعّال]، فقال: إن العقل يعطي المعاني الكلية، والقوة المتخيلة تتلقاها كجزئيات؛ تماماً كما يُقرر الطبيب ما يعرض لجسد "سقراط" (أو فلان) ولنفسه في وقتٍ محددٍ من خلال مقدمتين: إحداهما كلية معقولة،

أزلي والآخر قابل للكون والفساد؟ فإن جميع هؤلاء يسلمون بوجود هذه النسبة؛ وما يكاد يجبرهم على هذا هو أن المعقولات النظرية توجد فينا عن هذين العقلين، أعني العقل الذي بالملكة والعقل الفعّال.»

[27] واذا تقرر هذا كله، فغير نكير ان يكون العقل المفارق يعطى النفس الخيالية الطبيعة الكلية التى لذلك الشخص الحادث، اعنى معقول اسبابه، فتقبله النفس المتخيلة جزئيا من جهة ما هى فى مادة. وربما قبلت شخص ذلك المعقول بالحقيقة، وربما قبلت ما يحاكيه. وكما انه يعطى الكمالات النفسانية كلية، وتقبلها المادة جزئية، كذلك يعطى هاهنا الكمال الاخير للقوة المتخيلة كلياً، وتقبله النفس جزئياً. فانه قد تبين ان العقل انما يعطى الكمالات الاولى من قوى النفس الجزئية , اعنى الحواس الخمس والقوة المتخيلة , وذلك ان معطى الكمالات الاخيرة فيها انما هى المحسوسات. واما فى هذا الادراك الروحانى الذى يكون فى النوم او فى ما يشبهه, فهو يعطى النفس المتخيلة الكمال الاخير. وكما ان الطبيب الماهر منا ينذر بما يحدث لجسم زيد ونفسه فى وقت محدود بمقدمتين: احداهما كلية معقولة، والاخرى جزئية محسوسة , كذلك هذا الانذار. والعلم يلئم من الكلى الذى يعطيه العقل , ومن المعنى الجزئى الذى تاتى به النفس المتخيلة المناسب لذلك الكلى.

والأخرى جزئية محسوسة. ويبدو أن هذا هو قصده في ذلك الموضع، لمن تأمل كلامه جيداً[28].

ويبدو أن هذا عينه كان من قصد الفيلسوف [أرسطو] في الكتاب الأول من "التحليلات الثانية" (البرهان) في نص التعليق رقم 33، حيث بيّن أنه إذا فُقدت حاسةٌ ما منذ الولادة، فمن المستحيل أن يتولد علمٌ بذلك المحسوس في العقل؛ نظراً لأننا نتعلم إما بالبرهان أو بالاستقراء. فأما الاستقراء فهو لما هو جزئي، وأما البرهان فلما هو كلي. ومن المستحيل النظر في الكليات إلا عن طريق الاستقراء. والقيام بالاستقراء لمن ليس لديهم حس أمرٌ مستحيل، لأن الحس هو للجزئيات. إذ لا يمكن تحصيل العلم بها، لأنه لا يكون من الكليات دون استقراء، ولا بالاستقراء دون حس.

ولهذا السبب قال هو نفسه [أي أرسطو] في الكتاب الثاني من "الطبيعية" (الفيزياء)، نص التعليق رقم 6، إن الأعمى الذي يجادل في الألوان سيكون لديه منطق الأسماء فقط، لكنه لن يفهم شيئاً [من المعنى]. ولذلك، فليحذر

---

[28] يقول ابن رشد في شرح النفس كتاب ٣-٢٠ «: إن التذكر إنما يتم بالقوى المدرِكة المنفعلة، أعني المادية. وهي ثلاث قوى، قد بُيّن وجودها في كتاب «الحس والمحسوس»، وهي المتخيلة والمفكرة والمتذكرة؛ فهذه القوى الثلاث موجودة في الإنسان لتحضير صورة الشيء المتخيَّل عندما يكون الحس غائباً، ولهذا قيل هناك إنه متى تعاونت هذه القوى الثلاث فيما بينها، فربما مثّلت شخص الشيء على ما هو عليه في وجوده، وإن كنا لا نحس به. وكان يقصد هنا بـ «العقل المنفعل» صور الخيال من جهة ما تفعل فيها القوة المفكرة الخاصة بالإنسان. فهذه القوة هي نوع من النطق، وفعلها ليس شيئاً آخر سوى وضع معنى صورة الخيال مع شخصها عند التذكر، أو تمييزها عنه عند التصور والتخيل. ومن البين أن العقل الذي يسمى «هيولانياً» يقبل المعاني المتخيلة بعد هذا التمييز. فهذا العقل المنفعل إذن ضروري في عملية التصور. فبحق إذن قال: «وإننا لا نتذكر»، لأن ذاك [العقل الهيولاني] غير منفعل، والعقل المنفعل فاسد، وبدون هذا لا يعقل شيئاً. أي، وبدون القوة المتخيلة والمفكرة لا يعقل العقل الذي يسمى هيولانياً شيئاً؛ فهذه القوى هي بمثابة الأشياء التي تهيئ مادة الصانع لقبول فعل الصانع. فهذا إذن هو أحد الشروح.»

أولئك الذين يزعمون أن قصد الفيلسوف هو أن الأعمى منذ الولادة يمكنه تحصيل العلم، لا عن طريق الاكتشاف بل عن طريق التلقين؛ بل كان رأيه أنه لا يمكن للعلم أن يتحقق فيه بأي وجه من الوجوه. (لذلك يقول ابن رشد في كتاب الرؤيا الصادقة " وذلك ان فى اليقظة المحسوسات من خارج هى التى حركت الحواس, فحرك الحس المشترك القوة المتخيلة. وهاهنا اذا صورت القوة المتخيلة المعنى الذى احذته من القوة الذاكرة , عادت فحركت الحس المشترك, وحرك الحس المشترك قواه الجزئية. فيعرض للمرء ان يدرك المحسوسات, وان لم تكن موجودة خارجا, لان معانيها قد صارت فى آلات الحواس. ولا فرق بين ان تصير هذه المعانى من خارج او تصير من داخل." لكن هذه المعاني لا تمكن ان من الداخل بدون وجود الحاسة القابلة.

و

"وإن سألت: كيف يمكن هذا، أن تتكون المقدمات في استدلالٍ واحدٍ عن قوةٍ ما، وتتكون النتيجة عن قوةٍ أخرى؟ قيل لك: لا ينبغي أن يبدو هذا عجيباً لأحد. فكما هو الحال في العالم الأكبر، الذي نرى فيه أنه من مجموع الأجرام السماوية ومحركاتها يتألف حيوان واحد عظيم، بحيث يصدر عنها فعل واحد —كما يكتب الشارح [ابن رشد] في المقالة الثانية من كتاب "السماء والعالم" التعليق 42، وفي الفصل الثاني من "جوهر الفلك"، وفي "ما بعد الطبيعة" المقالة 12 التعليق 44، وفي كتاب "تهافت التهافت" في

المسألة الثالثة عند حل الشك الثامن عشر— فكذلك نقول في الإنسان، الذي هو العالم الأصغر، إن هذا ممكن الحدوث؛ فبسبب الترتيب (النظام) الجوهري واتصال العقل بالقوة المفكِّرة، تتضافر كلتاهما في عملية واحدة ولكن باعتبارات مختلفة.

وعندئذٍ، فإن ما أورده غريغوريوس ريميني (الأسميين) على أنه مستحيل، يبدو ضرورياً. وحين قال إن هذا الأمر يشبه ما لو صاغ رجلٌ المُقَدَّم (المقدمة)، وصاغ رجل آخر التالي (النتيجة): فيُجاب بنفي المشابهة؛ لأنه لا يوجد ترتيب (نظام) جوهري في الفهم بين رجل وآخر، كما هو الحال بين الحس الباطن والعقل. ورغم أن هذا الرأي قد يبدو جديداً، إلا أنه يبدو قديماً بما يكفي، كما ترى.

أو يمكن القول بوجه آخر: إنه في المعرفة الكلية المركبة التي تحصل بالاستقراء، فإن القوة نفسها —أي العقل الهيولاني— هي التي تشكل المقدمات والنتائج. وذلك لأن الفيلسوف [أرسطو]، في الكتاب الثاني من "النفس" (النص المقابل للتعليق 146)، يبدو أنه يذهب إلى أن القوة التي تدرك الطرفين والحد الأوسط الذي يجتمعان فيه هي قوة واحدة.[29]

---

[29] « أي، ولكن من الضروري أن يُدرَكا بالشيء نفسه، وبواسطة آلتين، ولو لم يكن الأمر كذلك، لما استطاع أن يحكم بأن هذا غير ذاك. فإنه لو كان من الممكن الحكم على هذين الأمرين بأنهما مختلفان بواسطة قوتين مختلفتين، تدرك كل واحدة منهما على انفراد واحداً من هذين الاثنين، لوجب حينئذ -عندما أشعر أنا بأن هذا حلو وتشعر أنت بأن ذاك أبيض، وأنا لم أحس بما أحسست به أنت ولا أنت بما أحسست به أنا- أن أدركَ أنا أن محسوسي غير محسوسك، مع أني لا أحس بمحسوسك، وأن تدركَ أنت أن محسوسك غير محسوسي، مع أنك لا تدرك محسوسي

"وعندئذٍ يُقال، وفقاً لهذا المسلك، إنه ليس مما يُستنكر في المعرفة المركبة (التصديقية) أن تكون الجزئيات معلومةً للعقل قبل الكليات. بيد أن هذه الجزئيات تُعقَل بواسطة العقل الهيولاني من حيث التفاته واتصاله بالقوة المتخيلة، لا بوصفه عقلاً على التحديد ومعتبراً في ذاته. وإذا أُخِذ بهذا الرأي، أمكن تأويل جميع نصوص الأئمة، ثامسطيوس والشارح (ابن رشد) وأرسطو، التي يبدو ظاهرها أن مقدمات الاستقراء معلولة للقوة الحاسّة الباطنة، والنتيجة للعقل، وذلك على النحو التالي: لأنه بقدر ما لا يمكن للنتيجة أن تلزم عن جزئي واحد، لا سيما في المادة الاحتمالية وفي المادة المتعلقة بالأمور التي تحدث "على الأكثر" (الأكثري)، فإنه من الضروري أن تكون القوة التجريبية – وهي القوة المفكرة – متمكنة غاية التمكن من معرفة الجزئيات، التي منها يستنبط العقل أخيراً النتيجة الكلية. إذن، هذه التجربة هي من شأن الجزء الحسي؛ فمتى حصلت، قام العقل نفسه بتركيب

بأي وجه من الوجوه؛ وهذا بيّن الاستحالة. ثم قال: «ولكن لا بدّ أن يقول الواحد إن هذا شيء آخر غير هذا، وإن الحلو شيء آخر غير الأبيض»، إلخ. أي، ولكن كما أنه من الضروري أن يقول الإنسان نفسه إن هذا غير هذا، فكذلك من الضروري أن تكون القوة التي بها يحكم الإنسان نفسه أن الحلو شيء آخر غير الأبيض قوةً واحدة بعينها؛ فإن الحال هنا في الأفراد كما هو في أعضاء الحس، إذ إنها أيضاً كثيرة بالعدد. وهذا ما قصده حين قال: «ولهذا السبب، من الضروري أنه كما نقول، كذلك نفعل وندرك». أي، ولهذا السبب من الضروري أنه، كما أن الذي يقول إن هذا شيء آخر غير هذا هو الإنسان نفسه، كذلك فإن ما يحس ويعقل أن هذا شيء آخر غير هذا هو القوة نفسها. ثم قال: «وبما أنه من المستحيل»، إلخ. أي، يتضح إذن من هذا الكلام أننا لا نحكم على المحسوسات المختلفة بواسطة قوى مختلفة. ثم قال: «وبما أن هذا»، إلخ. أي، وبما أن هذا الإدراك، إلى جانب كونه من قوة واحدة، يجب أن يكون أيضاً في الآن نفسه، فمن الواضح أنه، كما أن الإنسان الواحد يقول إن الخير شيء آخر غير الشر، فكذلك، عندما يقول في آنٍ ما إن أحد الشيئين غير الآخر، فمن الواضح أنه في الآن الذي يقول فيه إن أحدهما غير الآخر، فإنه في ذلك الآن نفسه يقول إن الآخر غيره، بما أن الغيرية هي نوع من الإضافة، والمتضايفات توجد معاً بالفعل.»

تلك المقدمات الجزئية (التي كانت معلومة منذ زمن طويل للقوة المفكرة) بعضها مع بعض، فإذا رُكِّبت هكذا استنتج هو النتيجة الكلية.

وعليه، فإن هذا النظر (الاستدلال) من المقدمات إلى النتيجة الكلية عبر الاستقراء المبيَّن، يتم بواسطة العقل الهيولاني، سواء من حيث المقدمات أو من حيث النتيجة. ولكن، لما كان العقل الهيولاني قد حُرِّك للاستدلال بهذا الطريق من قِبَل القوة المفكرة (التي كان علم الجزئيات موجوداً فيها مسبقاً)، وبقدر ما كانت القوة المفكرة سبباً (مُعِدّاً) للعقل كي يستدل انطلاقاً من تلك المقدمات التي علمتها هي قبل أن يعلمها العقل بزمن طويل، فلهذا السبب قال ثامسطيوس والشارح إن مُقَدَّم الاستقراء يتشكل من القوة الحاسّة الباطنة (المفكرة)، وأما النتيجة فمن العقل. وهذا المسلك هو الأكثر صحة فيما يبدو لي، وكما سأبين لاحقاً. ومهما يكن من أمر في هذا الشأن، فإني أقول إننا نتحدث عن «الإدراك غير المركب» (البسيط)، حينما نبحث عما هو المعلوم أولاً في مثل هذا الإدراك المبهم[30].

---

[30] يقول ابن رشد في كتاب الرؤيا الصادقة «واما اشخاص الاعراض, فمنها ما يوجد عن الاسباب الطبيعية، ومنها ما يوجد عن الاسباب الارادية، ومنها ما يوجد عن الاتفاق. وذلك فى جنسين جميعاً، اعنى فى الاشياء الارادية والاشياء الطبيعية. فما كان من هذه موجوداً عن الاتفاق، فليس له طبيعة معقولة اذ ليس له اسباب محدودة، ولذلك ليس يمكن ان يقع للانسان معرفة بما يحدث من هذه الا بضرب من العرض. واما الصنف الثانى من الاعراض المحدودة الأسباب، فلها ضرورة طبيعة كلية معقولة، هى السبب الاول فى وجودها. فانه واجب ضرورة ان يكون ما تحصل معرفته بالذات ان يكون له اسباب موجودة بالذات، وإذا كان هنالك اسباب موجودة بالذات، فهى ضرورة معقولة عند الطبيعة الكلية، سواء عقلناها نحن او لم نعقلها. وانما كانت هذه الشخوص الحادثة، لا تحصل لنا معرفة حدوثها بقياس، وذلك فى ما يتباعد منا زمانه، لان تلك الاسباب غير محصورة الوجود عندنا، مع انها فى انفسها محصورة الوجود، فانا انما ندرك القليل من هذه الاسباب الكلية والعامة. وبين المراتب والاطوار التى ندركها نحن من ذلك، والتى هى محدودة عند الطبيعة المعقولة التى تتقبل ما عندها من ذلك الطبيعة المحسوسة وتتحرك عنها كما تتحرك الآلات عن صورة الصناعة، مراتب دقيقة تكاد ان تكون غير متناهية.، ولذلك ما نرى انه ليس يحدث

أما عن حجة "غريغوريوس" الثالثة، فيُجاب عليها بالتمييز في قوله إن "ما يُعقل أولاً من قِبل العقل لا يكون معلولاً (مسبَّباً) عن العقل. لأنه إذا أُحيل هذا القول إلى عقل واحد بعينه، كالعقل الهيولاني (بالقوة) فقط، فهو صحيح؛ لأن كل قوة قابلة تفترض وجود موضوعها الذي يُحركها أولاً. وهكذا، وبما أنني أذهب إلى أن «الكلي» باعتباره المعقول الأول هو المعلوم أولاً من قبل العقل الهيولاني، فإني أقول إنه ليس معلولاً –من هذه الجهة– للعقل الهيولاني، بل «للعقل الفعّال».

شخص من الاشخاص بالذات عن الطبيعة الا بعلم متقدم، فان آلة صاحب المهنة، كما يقول ارسطور انما تتحرك بقدر علم صاحب المهنة. واما ما حدث عن الارادة والاختيار، فما منها بالذات محصورة الاسباب فى أنفسها وان لم تكن محصلة عندنا. وذلك اما عن خلق الانفس الطبيعية، واما عن الخلق الناشئة في السير والآراء الانسانية، فان هذه ايضا واجب ان تكون محدودة عند الطبيعة, وان كانت مجهولة عندنا. واذا تقرر هذا كله، فغير نكير ان يكون العقل المفارق يعطى النفس الخيالية الطبيعة الكلية التى لذلك الشخص الحادث، اعنى معقول اسبابه، فتقبله النفس المتخيلة جزئيا من جهة ما هى فى مادة. وربما قبلت شخص ذلك المعقول بالحقيقة، وربما قبلت ما يحاكيه. وكما انه يعطى الكمالات النفسانية كلية، وتقبلها المادة جزئية، كذلك يعطى هاهنا الكمال الاخير للقوة المتخيلة كلياً، وتقبله النفس جزئياً. فانه قد تبين ان العقل انما يعطى الكمالات الاولى من قوى النفس الجزئية، اعنى الحواس الخمس والقوة المتخيلة، وذلك ان معطى الكمالات الاخيرة فيها انما هى المحسوسات. واما فى هذا الادراك الروحانى الذي يكون فى النوم او فى ما يشبهه، فهو يعطى النفس المتخيلة الكمال الاخير. وكما ان الطبيب الماهر منا ينذر بما يحدث لجسم زيد ونفسه فى وقت محدود بمقدمتين: احداهما كلية معقولة، والاخرى جزئية محسوسة، كذلك هذا الانذار. والعلم يلتئم من الكلى الذي يعطيه العقل، ومن المعنى الجزئى الذى تأتي به النفس المتخيلة المناسب لذلك الكلى. فاما لم كان الانسان انما يدرك من هذه الامور ما كان خاصاً بزمانه ومكانه وبدنه وقومه دون سائر الامور الجزئية المشاركة لها فى الطبيعة الكلية، فالسبب فى ذلك انه لا بد ان يكون عند الانسان فى هذا الادراك احد جنسى المعرفة المتقدمة للتصديق، وهى المعرفة الموطئة للتصديق، اعنى معرفة التصّور المتقدمة على التصديق. فالانسان انما تحصل له هذه المعرفة وهذا العلم فى الاشخاص الذين قد تقدم فعرفهم, وبخاصة الذين تسبق له بهم عناية. واما فى ما كان منها مجهولاً عنده، فليس يمكن ان يحصل عنده علم بما يحدث لذلك الشخص، فان هذا التصديق، وان لم يكن من شرطه ان تتقدمه معرفة عند الانسان فاعلة، فلا بد ان يكون من شرطه ان تتقدمه معرفة موطئة. فاما لم كانت القوة المتخيلة ليست تاتى فى الاكثر بالمعنى الشخصى الحقيقى الداخل تحت الكلى الذي يفيضه العقل، وانما تاتى بالمعنى المحاكى له؟ فذلك لان للشئ المحسوس صورتين: روحانية، وهي الصورة المحاكية له: وجسمانية، وهى صورة الشئ المحسوس نفسه، لا الصورة المحاكية له. والصورة المحاكية انما كانت أكثر روحانية لانها اقرب الى طبيعة الكلى من صورة الشئ الحقيقية. فلذلك كانت النفس المتخيلة تقبل المعنى المعقول باتم ما يمكن فى جوهرها ان تقبله من الروحانية، وقد تقبله احيانا جسمانيا و فيرىء الرأى فى النوم الصورة نفسها، لا ما يحاكيها.

ذلك أن المعاني المتخيلة، كما يكتب الشارح [ابن رشد] في الكتاب الثالث من "النفس"، في التعليق [..] والتعليق 18، لا يمكنها أن تحرك العقل الهيولاني إلا بعد أن تصير معقولة بالفعل. وهي ليست معقولة بالفعل، ولا تصير كذلك بحسب رأيه، إلا بواسطة العقل الفعّال الذي ينقلها من رتبة إلى رتبة؛ بقدر ما ينقلها من الوجود المادي والمتعيّن (الشخصي) إلى رتبة المجردات والكليات[31]. وعلى وجه آخر، يمكن إحالة هذا القول إلى عقول متغايرة، أي أن ما يُعقل أولاً من قبل العقل لا يكون معلولاً للعقل، سواء أكان العقل هيولانيًا أم فعالاً. وهذا [القول] مردود.

بل أقول إن هذين الأمرين يجتمعان معاً: أن العقل الهيولاني يعقل ويحكم على ذلك الشيء الذي أنتجه العقل الفعّال. فالحكم، كما يكتب ابن رشد في الثالث من "النفس"، التعليق 19، يقع في باب كمال الحاكم، أما الفعل

[31] «ولما كان من الضروري أن توجد في ذلك الجزء من النفس الذي يسمى العقل هذه الفروق الثلاثة، وجب أن يكون فيه جزء يسمى العقل من حيث يصير كل شيء على جهة الشبه والقبول، وأن يكون فيه أيضاً جزء ثانٍ يسمى العقل من حيث يجعل هذا العقل الذي هو بالقوة يعقل كل شيء بالفعل (لأن العلة التي من أجلها يجعل العقل الذي هو بالقوة يعقل جميع الأشياء بالفعل ليست شيئاً آخر إلا كونه هو بالفعل؛ فهذا، لكونه بالفعل، هو علة أن يعقل جميع الأشياء بالفعل)، وأن يكون فيه أيضاً جزء ثالث يسمى العقل من حيث يجعل كل معقول بالقوة معقولاً بالفعل..... فإنه لا يمكننا أن نقول إن نسبة العقل الفعّال في النفس إلى العقل المتولّد هي كنسبة الصنعة إلى المصنوع من جميع الوجوه. ذلك أن الصنعة تفرض الصورة في المادة بأكملها دون أن يكون في المادة شيء موجود من معنى الصورة قبل أن تُحدِثها الصنعة. وليس الأمر كذلك في العقل؛ إذ لو كان الأمر كذلك في العقل، لما احتاج الإنسان في إدراك المعقولات إلى الحس ولا إلى الخيال؛ بل لوصلت المعقولات إلى العقل المادي (الهيولاني) من العقل الفعّال، دون أن يحتاج العقل المادي إلى النظر في الصور الحسية. ولا يمكننا أن نقول أيضاً إن المعاني المتخيلة هي وحدها المحركة للعقل المادي والمُخرِجة له من القوة إلى الفعل؛ لأنه لو كان الأمر كذلك، لما كان هناك أي فرق بين الكلي والجزئي، وحينئذ لكان العقل من جنس القوة المتخيلة. ولهذا، فإلى جانب ما وضعناه من أن نسبة المعاني المتخيلة إلى العقل المادي هي كنسبة المحسوسات إلى الحواس (كما سيقول أرسطو لاحقاً)، من الضروري أن نضع محركاً آخر، هو الذي يجعلها تحرك العقل المادي بالفعل (وهذا ليس شيئاً آخر سوى جعلها معقولة بالفعل، بتجريدها من المادة). ولأن هذا المعنى الموجب لوضع عقل فعّال مختلف عن العقل المادي وعن صور الأشياء التي يدركها العقل المادي، يشبه المعنى الذي من أجله يحتاج البصر إلى النور، مع كون الفاعل والقابل شيئين آخرين غير النور، فقد اكتفى [أرسطو] بتوضيح هذه الكيفية من خلال هذا المثال.»

فليس [على نفس المنوال] في باب كمال الفاعل. وما كان الشارح ليقول هذا لولا أنه كان يرى أن العقل المميِّز والعارف هو غير العقل المنتج للكلي.

إذن، السبب الذي جعل هذا الرجل يخطئ –إن جاز التحدث هكذا عن رجل عظيم القدر (يقصد ابن رشد)– هو أنه اعتقد أن كل كلي هو معلول للعقل الهيولاني. ولكن هذا غير صحيح. لأنه وإن كان الكلي، بوصفه «معقولاً ثانيا» يتسبب عن فعل المقارنة لدى «العقل الهيولاني» الذي يقارن موضوعاً معلوماً بموضوع معلوم آخر، فإن الكلي – من حيث هو «معقول أول» – لا يتسبب عن العقل الهيولاني، بل عن العقل الفعّال جنباً إلى جنب مع الصورة الخيالية.[32]

وفي الرد على الحجة الرئيسية الثالثة، الخاصة بـ بورلي، يُقال: إن الكلي يُعرف أولاً وبشكل مباشر من قبل العقل؛ أما الجزئي فلا يُعرف إلا بالانعكاس وبواسطة الحس، كما كتب الشارح [ابن رشد] في الكتاب الثالث من "في النفس" التعليق 9. حيث يقول إنه إذا كان الكلي والجزئي بحيث

[32] يقول ابن رشد في كتاب الرؤيا الصادقة «وإذا كانت هذه المعرفة حاصلة لنا بعد الجهل وموجودة بالفعل بعد ان كانت بالقوة، ولم تكن فيها معرفة فاعلة لهذه المعرفة، فبين ان الحال فى حصول هذه المعرفة لنا كالحال فى حصول المقدمات الأولى. واذا كان ذلك كذلك، فواجب ان يكون الفاعل لهما واحد، أو من جنس واحد. ولما قد تبين فى الاقاويل الكلية ان كل شئ يخرج من القوة الى الفعل فله فاعل ومخرج هو ضرورة من جنس الشيء الخارج من القوة الى الفعل، فواجب ان يكون الفاعل لهذه المعرفة هو عقل بالفعل، وهو بعينه المعطى للمبادىء الكلية فى الامور النظرية الذى تبين وجوده فى كتاب النفس، فان الاعطأين من جنس واحد. وانما الفرق بينهما ان فى المعارف النظرية يعطى المبادىء الكلية الفاعلة للمعرفة المجهولة, وهنا يعطى المعرفة المجهولة بلا واسطة. ولهذا ينشأ فى هذا النوع من الاعطاء موضع تعجيب وفحص شديد.»

يُنظر إلى كل منهما بذاته ومنفرداً، فحينئذ يُدرك الكلي بذاته من قبل العقل، والجزئي من قبل الحس. أما إذا قورنا ببعضهما البعض، فإنهما يُدركان بقوة واحدة بعينها تقال وفق اعتبارات (أو نسب) مختلفة، كما هو الحال مثلاً حين تتم المقارنة بينهما من حيث الاتفاق والاختلاف. ومن هنا فإن العقل هو الذي يدرك الاتفاق والاختلاف بين الجزئي والكلي، ولكن بأنحاء مختلفة؛ لأنه يدرك الكلي بذاته تحت حيثية كونه عقلاً، بينما يدرك الجزئي بواسطة الحس، أي من حيث يُنظر إليه على أنه مرتبط "بالخيال" ومقيد بالزمان. لأنه كما يقول هو نفسه [ابن رشد] في الموضع ذاته: إن ذلك الذي يدرك المغايرة بين شيئين، لا بد أن يكون واحداً من وجه، وكثيراً من وجه آخر.

وعليه، فهذه هي كلمات ابن رشد هناك: "لما كان قد تبيّن أن المحسوسات تنقسم إلى وجودين، أي إلى هذا «الشخص الجزئي»، وإلى «صورته»، فمن الضروري أن تدركه القوة المُدرِكة إما بقوتين أو بقوة واحدة، ولكن بحالين مختلفين. فأما كونه بقوتين فذلك حين تدرك كلاً منهما بذاته، أي الفرد على حدة والصورة على حدة. وأما كونه بقوة واحدة وحال مختلفة، فذلك حين تدرك المغايرة التي بين هذين المعنيين. لأن ما يدرك المغايرة

بين شيئين، لا بد – كما هو مبين في الكتاب الثاني من "في النفس"، التعليق 146 – أن يكون واحداً من وجه، وكثيراً من وجه آخر.[33]

وهذه هي حال العقل في تعقّل المغايرةِ التي بين الصورةِ والفرد (الشخص). فإنه يدرك الصورةِ بذاتها، ويدرك الفرد بواسطة الحس. ومعنى هذا القول: أن العقل، من حيث هو عقل، مُدركٌ للكلي؛ ولكنه من حيث هو متصل بالحس، مُدركٌ للجزئي أيضًا. وبقدر ما يلتفت العقل إلى الصور الخيالية، فإنه يعرف الجزئي.

وإن سُئل: كيف يتوصل العقل إلى معرفة هذا الجزئي عبر تلك الصورة الخيالية؟ هل بوصفها شيئًا معلومًا أم بوصفها شيئًا مجهولًا؟ فإن كان الأول (أي معلومًا)، وبما أن الصورة الخيالية شيء جزئي، إذن يلزم أن يُعرف

33 «وقال: «ولكن من الضروري أن يكون كلاهما لنفس [الشيء]»، إلخ. أي، ولكن من الضروري أن يُدرَكا بالشيء نفسه، وبواسطة آلتين، ولو لم يكن الأمر كذلك، لما استطاع أن يحكم بأن هذا غير ذاك. فإنه لو كان من الممكن الحكم على هذين الأمرين بأنهما مختلفان بواسطة قوتين مختلفتين، تدرك كل واحدة منهما على انفراد واحداً من هذين الاثنين، لوجب حينئذ -عندما أشعر أنا بأن هذا حلو وتشعر أنت بأن ذاك أبيض، وأنا لم أحس بما أحسست به أنت ولا أنت بما أحسست به أنا- أن أدركَ أنا أن محسوسي غير محسوسك، مع أني لا أحس بمحسوسك، وأن تدركَ أنت أن محسوسك غير محسوسي، مع أنك لا تدرك محسوسي بأي وجه من الوجوه؛ وهذا بيّن الاستحالة. ثم قال: «ولكن لا بدّ أن يقول الواحد إن هذا شيء آخر غير هذا، وإن الحلو شيء آخر غير الأبيض»، إلخ. أي، ولكن كما أنه من الضروري أن يقول الإنسان نفسه إن هذا غير هذا، فكذلك من الضروري أن تكون القوة التي بها يحكم الإنسان نفسه أن الحلو شيء آخر غير الأبيض قوةً واحدة بعينها؛ فإن الحال هنا في الأفراد كما هو في أعضاء الحس، إذ إنها أيضاً كثيرة بالعدد. وهذا ما قصده حين قال: «ولهذا السبب، من الضروري أنه كما نقول، كذلك نفعل وندرك». أي، ولهذا السبب من الضروري أنه، كما أن الذي يقول إن هذا شيء آخر غير هذا هو الإنسان نفسه، كذلك فإن ما يحس ويعقل أن هذا شيء آخر غير هذا هو القوة نفسها. ثم قال: «وبما أنه من المستحيل»، إلخ. أي، يتضح إذن من هذا الكلام أننا لا نحكم على المحسوسات المختلفة بواسطة قوى مختلفة. ثم قال: «وبما أن هذا»، إلخ. أي، وبما أن هذا الإدراك، إلى جانب كونه من قوة واحدة، يجب أن يكون أيضاً في الآن نفسه، فمن الواضح أنه، كما أن الإنسان الواحد يقول إن الخير شيء آخر غير الشر، فكذلك، عندما يقول في آنٍ ما إن أحد الشيئين غير الآخر، فمن الواضح أنه في الآن الذي يقول فيه إن أحدهما غير الآخر، فإنه في ذلك الآن نفسه يقول إن الآخر غيره، بما أن الغيرية هي نوع من الإضافة، والمتضايفات توجد معاً بالفعل.

الجزئي قبل الكلي. وإن كان الثاني (أي مجهولًا)، فهذا مُحال (غير جائز)، لأنه لا يُعلم شيءٌ عن طريق المجهول. وتظل الحجة الأولى قائمة بقوتها، وهي أنه إذا كان العقل يعرف الكلي أولًا قبل الجزئي، فحينئذ لن يتوصل إلى معرفة جزئي بعينه أكثر من توصلِه إلى آخر. فإما إذن أن يعرف جميع الجزئيات معًا، أو لا يعرف شيئًا منها: وهو أمر يبدو باطلًا تمامًا وغير مقبول.

ويُجاب عن هذا بأنه وإن كان العقل يعرف الجزئي بواسطة الصورة الخيالية، فليس من الضروري أن تكون تلك الصورة الخيالية معلومة للعقل أولًا [بشكل مستقل]. وإن أُعترض على ذلك بالقاعدة القائلة: "ما يكون الشيء بسببه كذا، فهو أولى بأن يكون كذا" (كما في كتاب البرهان 1، والميتافيزيقا 2، شرح نص 4). فبما أن الجزئي يُعرف بالعقل بواسطة الصورة الخيالية، إذن فالصورة الخيالية أولى بأن تُعقَل.

وحَلُّ ذلك أن تلك القضية المشهورة نُقيدها نحن في تقييداتنا هكذا: عندما تكون هناك صفة تُحمل على العلة والمعلول، وتوجد في المعلول بسبب العلة، فحينئذ يكون إسناد تلك الصفة للعلة أولى من إسنادها للمعلول. وهذا صحيح في كل جنس من أجناس العلة. ومهما يكن ما يقوله اللاتينيون حول هذا الأمر، فلكي تكون حجتك صالحة، يجب عليك أن تحاجج هكذا:

هو [العقل] يعقل الجزئي (المفرد)، ويعقل الصورة الخيالية، وهو يعقل الجزئي بسبب الصورة الخيالية: إذن الصورة الخيالية تُعقل أكثر (أو هي أولى بالتعقل). لكن هذا مُنكر، أي القول بأن الصورة الخيالية تُعقل في هذه الحالة وفي تلك اللحظة: ولهذا لا تصح الحجة. ومن هنا، فكما أنه في البصر يُرى الشيء بواسطة الصورة المرئية (النوع المرئي)، ولا يلزم من ذلك أن تكون تلك الصورة المرئية مرئيةً بدرجة أكبر، فكذلك أقول في هذه الحالة.

وفي الرد على أمر آخر، يقول البعض إن العقل يتوصل إلى معرفة جزئيٍ واحدٍ أكثر من معرفة آخر، بقدر ما يتحرك بقوة أكبر من الصورة الخيالية لأحدهما مقارنة بالصورة الخيالية للآخر. ولكن يبدو لي، مع التحفظ دائماً لحكمٍ أفضل، أن ذلك الفرق الذي يضعه العقل بين الكلي والجزئي، هو أن ذلك الجزئي ليس جزئياً معيناً (مشاراً إليه)، بل هو جزئي مبهم مندرج تحت الكلية ومخصص.

ومن هنا أرى الفيلسوف [أرسطو] في كتاب "التحليلات الأولى"، حيث يُعلّم القياس من مقدمات كلية، وبشكل مطلق، يُعرف القضايا الكلية والجزئية والمهملة، ولا يذكر المفردة (الشخصية) بشيء. وأراه في كتاب "المقولات"،

حيث يتحدث عن الجوهر الأول، يضرب الأمثلة دائماً بالفرد المبهم، مثل "إنسان ما" و"ثور ما."

وهذا لم يكن ليكون لولا أنه رأى أنه لما كان القياس فعلاً للعقل، فإنه لا يمكن أن يتم انطلاقاً من الجزئيات: لأنها لا تُعرف من قبله [أي العقل]. ولأن عقلنا لا يستطيع معرفة هذا الجزئي المعين، من حيث هو معين — لأن طريقته الخاصة في المعرفة تعاكس هذا تماماً — فيبدو لي أنه إذا كان عقلنا يعقل الجزئي، فذلك يكون بالقياس إلى الكلي، من حيث الاتفاق والاختلاف، ومن حيث الكلية التي يندرج تحتها كجزء. وهذا، كما يبدو لي، هو مقصود "الشارح" (ابن رشد) في المقالة الثالثة من كتاب "في النفس"، التعليق 10، إذا ما أُمعِن النظر في كلماته جيداً[34].

وبناءً على هذا الأساس، تنحل حجة "بورلي" لأنه يتوهم أن العقل يُساق إلى معرفة الجزئي المتعيّن (المشار إليه)، إن كان متعيناً، وهذا أمر منفي.

[34] « ولما كان من الضروري أن تُجرَّب الأشياء المختلفة بقوى مختلفة (فبالحاسِّ وما يشابهه تُجرِّبُ النفسُ الحارَّ والباردَ وما يشابههما)، فمن الضروري، على سبيل المثال، أن يكون الشيء الموجود في اللحم الذي به يكون اللحمُ ما هو عليه -لا الشيء الذي به يكون حارًا أو باردًا- مشابهًا للقوة التي تدركه، وأن يُجرَّب بقوة أخرى. وقال: «تتشابه تلك التي هي له»، لأنه من الضروري أن تكون النسبة التي هي من معنى إلى معنى، أعني [النسبة] من الجزئي إلى الكلي، مثلَ نسبةِ القوةِ المدرِكةِ لأحدهما إلى القوةِ المدرِكةِ للآخر. ومتى كان من الضروري أن يكون التصوّران مختلفين، فمن الضروري أن تكون القوى مختلفة. فالعاقلة إذن ليست هي المتخيلة، إذ قد تبين أن مُدرَك القوة المتخيلة والقوة الحاسة هو شيء واحد. ثم قال: «ويدرك بغيره، أو بحسب هيئة الخط»، إلخ. أي، ومن الضروري أن يدرك الصورة بقوة أخرى. ويكون هذا بهذه القوة إما بهيئة شبيهة بالخط المستقيم (حين يعقل الصورة الأولى الموجودة في هذا الشيء الجزئي)، أو بهيئة شبيهة بالخط الحلزوني، عندما يرتد طالباً أن يعقل أيضاً ماهية تلك الصورة، ثم ماهية تلك الماهية، إلى أن يصل إلى الماهية البسيطة في ذلك الشيء؛ مثلاً، أنه أولاً يعقل ماهية اللحم، ثم يطلب أن يعقل ماهية هذه الماهية، ثم ماهية هذه الماهية؛ ويكون هذا ما دام يجد ماهية في ماهية، ولن يتوقف حتى يصل إلى الصورة البسيطة؛ وهذا ما قصده بقوله: «ما دام يدوم»، أي أن هذا التعقل للعقل سيكون كذلك في اللحم ما دام من الممكن في اللحم أن يكون لماهيته ماهية.»

أما عن الأدلة الأخرى التي سِيقت لإثبات أن الجزئي يُدرَك بذاته من قبل العقل — بحجة أن العقل يضع له اسماً، وأنه يشكل هذه القضية "سقراط إنسان"، وما شابه ذلك — فيُجاب عنها بجواب واحد: إن سقراط، بما هو مصداق (فرد) لـ "الإنسان"، يُدرَك بالعقل، ومن حيث إن له علاقة بالكلي نفسه الذي يُعرف (سقراط) تحته؛ لا من حيث إن "سقراط" يعني لي فرداً متعيناً بالمكان والزمان، لأنه من هذه الحيثية يُدرَك بالحس.

ولذلك قال الشارح في المقالة الثالثة من "في النفس"، التعليق 9: إن الجزئي بذاته — أي منفرداً وبوصفه متعيناً — يُدرَك بالحس؛ ولكن حين يُنظر إليه ضمن ترتيب وعلاقة مع الكلي، من حيث المغايرة والموافقة، فعلى هذا النحو يُدرَك بالعقل. وهذه الأمور لم يتنبه لها المحدثون (المتأخرون)، كما سترى.

في الكتاب الأول من "المراسيم"، التميز الثالث، المسألة الثانية، يرى "الدكتور الحاذق"دونس سكوتوس، عند حديثه عن المعرفة: أنه فيما يتعلق بالمبادئ، ومن حيث أولوية المنشأ، يجب أولاً النظر في الإدراك الفعلي لمعرفة ما هو الشيء الأول الذي يدركه عقلنا.

وهو يقدّم أولاً بعض الافتراضات (المقدمات).

أولاً: أن هناك فرقاً بين المفهوم البسيط بساطة مطلقة، والمفهوم البسيط الذي ليس بسيطاً بساطة مطلقة.

- المفهوم البسيط بساطة مطلقة: يطلق هذا الوصف على المفهوم الذي لا يمكن تحليله إلى "ماهية و"كيفية"؛ مثل مفهوم "الوجود " ولوازمه (خصائصه)، ومفهوم الفوارق (الفصول) النهائية.
- المفهوم البسيط غير مطلق البساطة: هو المفهوم الذي يمكن إدراكه بفعل "التعقل البسيط"، ولكنه قابل للتحليل إلى "ماهية" و"كيفية."

ثانياً: يفترض أن هناك فرقاً بين "إدراك الشيء المبهم"وبين "الإدراك على نحو مبهم".

- فـ "المبهم"هو نفسه "غير المتمايز". وكما أن عدم التمايز نوعان (عدم تمايز الكل الكلي في أجزائه، وعدم تمايز الكل الجوهري في أجزائه)، كذلك فإن "الكل المبهم" نوعان. إذن، يتم الفهم عندما يُدرك أحد هذين الأمرين غير المتمايزين: أي الكل الجوهري أو الكل الكلي.

- أما القول بأن الشيء يُتصور "على نحو مبهم"، فيكون حينما يُتصور الشيء كما يُعبر عنه بالاسم. بينما يُتصور الشيء "بشكل متميز"حينما يُتصور كما يُعبر عنه بالحدّ.

وبناءً على هذه المعطيات، يضع استنتاجين.

<u>الاستنتاج الأول</u> هو كالتالي: في الإدراك الفعلي، وعن طريق أصل ونشأة الأشياء التي تُتصور على نحو مبهم، فإن أول شيء يُعرف فعلياً "على نحو مبهم" هو "النوع الأخص" (أي النوع الأخير)، الذي يحرّك فرده (الجزئي الخاص به) الحاسةَ بشكل أقوى، سواء كان مسموعاً أو مرئياً أو غير ذلك. وبافتراض أن "الجزئي" (المفرد) لا يمكن إدراكه (مباشرة وأولًا) بواسطة العقل، ويتم إثبات هذا الاستنتاج بثلاثة أدلة:

(١) <u>الدليل الأول</u>: إن العلة الطبيعية تعمل لتحقيق معلولها (أثرها) إلى أقصى ما في وسعها، طالما لم يكن هناك عائق؛ إذن، فهي تعمل أولاً لتحقيق الأثر الأكثر كمالاً الذي يمكنها إنتاجه أولاً. لكن جميع العوامل المقترنة بهذا الفعل الأول للعقل هي علل طبيعية محضة، لأنها تسبق كل فعل للإرادة ومادامت ليست مُعاقة، كما هو واضح: إذن هي تُنتج أكمل معلول [أثر] في وسعها: وهذا [المعلول] ليس سوى مفهوم "النوع الأخص" (النوع الأخير).

لأنه لو كان هناك مفهوم آخر، كمفهومٍ لشيء أعم مثلاً، لكان ذلك هو الأكمل الذي في وسع تلك العلل بلوغه؛ وبما أن مفهوم ذلك "الأعم" هو أنقص من مفهوم "النوع الأخص" (كما أن الجزء أنقص من الكل)، لَلَزِم أن تلك العلل لا تقدر على [إدراك] مفهوم ذلك النوع، وهكذا فإنها لن تسبب ذلك المفهوم أبداً، وهذا محال (وعبث).

(٢) الدليل الثاني: بحسب ابن سينا، الميتافيزيقا (أو ما بعد الطبيعة) هي آخر مسالك العلوم، ويمكن تصور [موضوعاتها] وكذلك حدود تلك العلوم قبل مبادئ الميتافيزيقا. ولكن هذا لم يكن ليحدث لو توجب أولاً تصور المفاهيم الأعم بالفعل، ومفهوم الأنواع الأخص (الأخيرة). فحينئذ كان يجب أولاً أن يكون المُتصوِّر [أي الطالب] على هذه الشاكلة، وهكذا كانت الميتافيزيقا لتكون أسبق في طريق التعلم، وهذا محال.

(٣) الدليل الثالث: لو كان "الكلي" يُعرف أولاً بمعرفة فعلية أكثر مما يُعرف "الأقل كلية" على نحو مجمل [مبهم]، لَلَزِم أن يستغرق العقل وقتاً طويلاً قبل أن يُستدل على معرفة النوع الذي كان جزئيه محسوساً أولاً: لأنه كان سيتوجب أولاً تعقُّل جميع المحمولات الماهوية المنسوبة إليه قبل معرفته (أي النوع) هو نفسه: وهذا خلاف التجربة [والمشاهدة].

الاستنتاج الثاني هو هذا: في المعرفة المتميزة، تكون الأمور الأكثر كلية معلومةً أولاً بمعرفة فعلية، وما كان أقرب إليها فهو أسبق، وما كان أبعد فهو أكمل. ويُبرهن على هذا الاستنتاج من قِبله هكذا: لا يُعقل شيء بشكل متميز إلا حين تُعقل الأشياء التي هي في صميم ماهيته وجوهره: وحيث إن الموجود متضمن في الماهية الجوهرية لأي شيء أدنى منه بالنسبة للمفهوم الماهوي للموجود، إذن لا يمكن تصور أي مفهوم أدنى بشكل متميز ما لم يُتصور الموجود. وأما الوجود فلا يمكن تصوره إلا بشكل متميز، لأنه ليس له مفهوم إلا مفهوماً بسيطاً غاية البساطة: وعليه، فإن "الوجود" هو المفهوم الأول الذي يمكن تصوره بوضوح من خلال الإدراك الفعلي، لأن المفاهيم الأخرى لا يمكن تصورها بوضوح بدونه، في حين أنه يمكن تصوره جيداً بدونها.

ومن هنا يستنتج [الدكتور] نقطة بديعة، وهي أن مبادئ العلوم الأخرى تكون بديهية (بينة بنفسها) انطلاقاً من إدراك مُجمل (عام، مبهم) للمصطلحات، وتكون معلومة [بشكل يقيني تفصيلي] من الميتافيزيقا. ويطرح علاوة على ذلك استنتاجين آخرين: أحدهما يتعلق بالمعرفة الملَكيّة (الاعتيادية والمكتسبة) أو الجوهرية (الضرورية)، وعن أول ما يُعرف بأولوية الكمال، وهذان لا شأن لنا بهما في الوقت الحاضر.

ولكن فيما يخص الاستنتاجين الأولين: بل يجب أن تعلم أنه في الاستنتاج الثاني، الذي يتعلق بالمعرفة المتميزة (الواضحة)، يجمع الكل على أن الأمور الأكثر كليّة (عمومية) هي التي تُعرف أولاً؛ باستثناء شخصٍ ما، بدأ يتفلسف حديثاً... يرى عكس ذلك، وهو ممن لا ينبغي أن نلقي له بالاً. لأنه كما يكتب الفيلسوف [أرسطو] في كتاب "الجدل" (طوبيقا)، المقالة الأولى، الفصل التاسع: إنه من الحماقة الانشغال بكل من يطرح آراءً مضادة لآراء الحكماء.

ولكن في الاستنتاج الأول، يبدو أن أقطاب مدرستنا (قادة جيشنا)، وهما تحديداً "الدكتور المبارك" [القديس توما الأكويني] وسكوتس، مختلفان. إذ أن الدكتور القديس يرى في الجزء الأول من "الخلاصة اللاهوتية"، المسألة 85، المقال 3، أن الأمور الأكثر كليّة تكون أعرف (أكثر وضوحاً) في المعرفة المبهمة من الأمور الأقل كليّة. ولهذا اعتاد المتأخرون المؤيدون لهذا الرأي أن يعكسوا حجج سكوتس التي ساقها للاستنتاج الأول ضده. فتنعكس الحجة الأولى هكذا: لأنه بافتراض ذلك السبب، يلزم أن يحصل العقل على معرفة متميزة (دقيقة) بالشيء ذاته قبل المعرفة المبهمة: لأن تلك [المعرفة المتميزة] أكمل من المعرفة المبهمة؛ وبما أن الأسباب المُنتجة لكلتا المعرفتين طبيعية، وتعمل بشكل طبيعي، وبدون إعاقة، فيبدو أنها تُنتج المعرفة المتميزة قبل المبهمة.

فإن قال سكوتس إنه قبل المعرفة المتميزة لا بد للعقل أن يتهيأ أولاً بالمعرفة المبهمة، سأقول له بالمثل: إن العقل قبل أن يحصل على المعرفة المبهمة للنوع الأخص (الأخير)، يجب أن يتهيأ أولاً بالمفهوم المبهم للجنس وللكليات الأخرى.

وهكذا يحلون الإشكال لكلا الطرفين، وبالأخص لتوما، قائلين إن تهيؤ شيء لاستقبال صورة ما يحدث على وجهين: إيجابي، وعدمي (سلبي). فمن الناحية العدمية، يكون الموضوع متهيئاً عندما لا يكون لديه ضد بالنسبة للصورة المراد إحداثها؛ وهكذا يقال إن الشفاف متهيأ تماماً لاستقبال الضوء؛ وهكذا عقلنا أيضاً متهيأ لجميع المعقولات، بما أنه "قادر على أن يصير كل شيء" (كتاب النفس 3، نص 5 و14 و17).[35] وعلى الوجه الآخر، يقال إن الشيء متهيأ إيجابياً لإحداث صورة ما. وهذا في الحالة التي لا يمكن فيها إحداث صورة في موضوع ما إلا إذا أُحدثت فيه صورة سابقة

[35] «أي، وينبغي أن يُفهم ما قلناه عن هذا المعنى الكلي، أعني الانفعال الذي في العقل، بأنه مجرد قبول من غير استحالة، كقبول الصورة في اللوح.
فإنه كما أن اللوح لا ينفعل عن الصورة، ولا تعرض له منها استحالة، بل لا يوجد فيه من جهة الانفعال إلا ما يكتمل بالصورة بعد أن كان مصوَّراً بالقوة، كذلك هو الاستعداد في العقل الهيولاني. وهذا المثال الذي أورده شبيه جداً بنسبة استعداد العقل الذي هو بالقوة إلى العقل الذي هو بالفعل. فإنه كما أن اللوح ليس فيه صورة ما بالفعل ولا بقوة قريبة من الفعل، كذلك العقل الهيولاني ليس فيه شيء من الصور المعقولة التي يقبلها، لا بالفعل ولا بقوة قريبة من الفعل. وأنا أسمي هنا القوة القريبة من الفعل استعداداً متوسطاً بين القوة البعيدة والكمال الأخير؛ وهذا هو ألا يكون فيه معنى هو معقول بالقوة. وهذا خاص بالعقل وحده. فإن الكمال الأول للحاسّ هو شيء بالفعل بالقياس إلى القوة البعيدة، وهو شيء بالقوة بالقياس إلى الكمال الأخير. ولهذا شبّه أرسطو الكمال الأول للحس بحال المهندس حين لا يستعمل الهندسة. فإننا نعلم يقيناً أن لدينا قوة حاسة موجودة بالفعل، مع أننا حينئذ لا نحس بشيء. فإذن قد تبين وجه المشابهة في هذا المثال لما قاله أرسطو في العقل الهيولاني. وأما القول بأن العقل الهيولاني شبيه بالتهيؤ الذي في اللوح، لا باللوح من حيث هو مُهيّأ، كما يفسر الإسكندر هذا القول، فهو قول باطل. فإن التهيؤ هو عدمٌ ما، وليس له طبيعة خاصة إلا من جهة طبيعة الموضوع، ولهذا أمكن أن تختلف التهيؤات في كل موجود.»

أولاً؛ مثلما نقول عن الهواء، إنه قبل أن يستقبل صور الألوان، لا بد أن يكون متهيئاً بواسطة الضوء، كما يتضح في كتاب النفس 2، تعليق 67.[36]

وهكذا فإن المادة الأولى، قبل أن تتلقى صورةِ أقل كليّةً، لابد أن تتهيأ بواسطة [صورة] كليّة (الميتافيزيقا، الكتاب الأول، التعليق 17)[37]. وهكذا

[36] « ولكن من البيّن بنفسه أن الضوء ضروري للألوان لكي تكون مرئية؛ وهذا إما لأنه يعطي الألوان صورة وهيئة بها تفعل في الشفاف، أو لأنه يعطي الشفاف صورة بها يقبل التأثر من الألوان، أو لكلا الأمرين معًا. ومن البين أنه، متى حافظنا على [أو: سلّمنا بـ] ما يقوله أرسطو في صدر هذا القول (وقد وضعه وضعاً كأنه بيّن بذاته)، فإنه سيلزم ضرورةً ألا يكون الضوء ضرورياً في كون الألوان مُحرِّكة للشفّاف (الجسم الشفاف) إلا من جهة أنه يعطي الشفّاف صورةً ما بها يقبل الحركة من اللون، أعني الاستنارة. فإن أرسطو قد وضع أصلاً وهو أن اللون مبصَر(مرئي) بذاته، وأن القول بأن «اللون مبصَر» شبيه بالقول بأن «الإنسان ضَحوك»، أي أنه من جنس القضية الذاتية التي يكون فيها الموضوع علة للمحمول، لا المحمول علة للموضوع كما في قولنا: «الإنسان ناطق». وهذا ما عناه بقوله: «ولكن من الجهة التي توجد فيه علة في كونه مبصَراً»، على حسب ما شرحنا. ومتى سُلِّم بهذا، فمن البين أنه يستحيل القول بأن الضوء هو الذي يمنح اللون مَلَكَةً وصورةً بها يصير مبصَراً. لأنه لو كان الأمر كذلك، لكانت نسبة الإبصار إلى اللون عرضية وثانوية، لا أولية، أي بواسطة هذه المَلَكَة. فالإبصار من البيّن أنه شيء لاحق للمُبصَر، وأن نسبته إلى اللون ليست كنسبة الناطق إلى الإنسان. فمن البين إذن أن نسبته هي كنسبة الضحوك إلى الإنسان؛ وهكذا فاللون، من حيث هو لون، هو مبصَر(مرئي)، لا بواسطة صورة أخرى تعرض له. وإذ كان الأمر كذلك، فالضوء ليس ضرورياً في كون اللون محركاً بالفعل، إلا من جهة أنه يعطي لموضوعه الخاص به قَبول الحركة منه (أي من اللون). ويبدو أن أرسطو لم يضع ما وضعه هذا إلا قاصداً حل هذه المسألة.»

[37] « يقول فاما انه يظهر انه ليس يجب ان يكون فى المبدا الذى منه الكون وهو الذى هو مبدا على طريق الهيولى شىء من الاشياء التى تتكون منه بالفعل فذلك ظاهر اذ ليس يجب ان يكون ذلك المبدا بصفة من الصفات التى تتكون منه لانه ان كانت منه تتكون جميع الصفات الجوهرية والعرضية وكان المتكون ليس يكون مما هو موجود، بل مما هو معدوم فبين انه يجب ان يكون هذا المبدا ليس بصفة من الصفات لا من طريق الكيفية العرضية
ولا الجوهرية ولا من طريق الكمية لانه لو كان متصفا بواحدة منها لكان ذلك الشىء موجودا قبل ان يتكون وبين انه لا يتكون الا ما هو معدوم، ولذلك وجب كما قال ان يكون فيه سلب الالوان كلها وسلب الصور كلها وهو الذى دل عليه بقوله "وكذلك هو غير ذى خلط من الاخلاط" اى ليس تمازجه طبيعة من الطبائع فلذلك كما قال "لا يكون فيه شىء من الاجسام المتشابهة الأجزاء" وقوله "ولا يظن انه ذو كيفية ولا كمية ولا شىء اخر البتة لان
الذى يقال على شىء من الجزئيات فتلك انواع له وذلك غير ممكن ان يكون" يريد ولا يمكن ايضا ان يظن به انه يصدق حمله على شىء من الموجودات مثل ان يصدق عليه انه ذو كيفية او كمية او شىء اخر من اجناس
الموجودات لانه لو كان ذلك كذلك لكان جنسا للموجودات التى يصدق حمله عليها ولو كان ذلك كذلك لكانت تلك الموجودات انواعا وهو جنس لها وانما قال ذلك لانه بين او مما يبين بعد ان الجنس غير الهيولى وذلك ان الجنس هو الصورة العامة والهيولى من جهة انه ليس يجب ان يكون فيها شىء بالفعل مما تقبله فليست ذات صورة اصلا لا عامة ولا خاصة لاكنها انما تقبل اولا الصورة العامة ثم تقبل بتوسط الصورة العامة سائر الصور حتى الصور
الشخصية وهى واحدة بالعدد من جهة ما هى موضوع للصور الشخصية كثيرة بالصور من جهة ما هى منقسمة بها وهى بالجملة شبيهة بالجنس الا انها تفارق الجنس بانها واحدة بالعدد فى كثيرين من جهة ان وجودها بالقوة والجنس واحد بالصورة المتوسطة بين الفعل والقوة فى كثيرين ولذلك صدق حمل الجنس على انواع كثيرة وعلى اشخاص تلك الانواع ولم يصدق حمل الهيولى لا على الانواع المتولدة منها ولا على اشخاصها وقد كتب القدماء مثل الاسكندر مقالة فى ان الجنس غير الهيولى وسياتى من ذلك ذكر فى هذه المقالات

يقال أيضاً عن العقل: قبل أن يتلقى ما هو أقل كليّة، لابد له أولاً أن يتلقى ما هو أكثر كليّة.

وحينئذ، ورداً على صورة الحجة، يقولون إن تلك المقدمة الكبرى يجب أن تُفَسَّر هكذا: "إن الفاعل الطبيعي المطبق كما ينبغي على المنفعل، وغير المُعَوَّق، يُنتج الأثر الأتم الذي في وسعه"؛ هذا صحيح إذا كان ذلك المنفعل متهيئاً سلباً وإيجاباً. وحينئذ تُنفى المقدمة الصغرى بهذا المعنى: فمع أن العقل الهيولاني متهيئ سلباً (بالعدم) لاستقبال المفهوم النوعي، إلا أنه ليس متهيئاً إيجاباً قبل أن يتلقى المفهوم الأكثر كليّة. وإذا سُئلوا عن سبب ذلك، يقولون إن هذا ينشأ عن الترتيب (النظام) الذاتي (أي الجوهري) القائم بين هذه المفاهيم، التي حالها أن اللاحق لا يمكن استجلابه ما لم يُستجلب السابق.

وهم يردون حجة "سكوتس" الثانية، لأنه –من باب القياس– سيقال له إن كتاب "السماء والعالم" يسبق في طريق التعلم كتاب "الطبيعة"؛ إذا كان يتمسك بأن مفهوم النوع الأخص أعرف من المفهوم الجنسي (النوع الأعم). ولهذا، ورداً على حجة "سكوتس" القائل: "لو كانت الأمور الأكثر كليّة معلومةً أولاً في إدراك فعلي مجمل، لكانت الميتافيزيقا تسبق العلوم الأخرى في طريق التعلم"، فإنهم يقولون بذلك مُسَلِّمين بالأمر كله. ومن هنا يميزون

في الميتافيزيقا: فجزء منها يبحث في المحسوسات، وجزء في المجردات. وحينئذ يقولون إن الميتافيزيقا، فيما يتعلق بذلك الجزء الذي يعالج المحسوسات، تسبق كل العلوم الأخرى في طريق التعلم. أما فيما يتعلق بذلك الجزء الذي يبحث في الجواهر المجردة، فيقولون إنها الأخيرة في طريق التعلم. وهكذا اعتادوا تأويل قول ابن سينا وابن رشد (الميتافيزيقا، 6، تعليق 3) القائلين بأن العلم الإلهي هو الأخير في طريق التعلم[38].

هذا الجواب ليس صحيحاً، ولا هو من قصد القديس توما. لأنه لما كان الأسم يُشتق من الجزء الأغلب، ولما كان الجزء الأعظم من الميتافيزيقا يبحث في المحسوسات، والجزء الأصغر منها في المجردات (إذ يبدأ في البحث فيها فقط في المقالة 12، من النص 29 حتى النهاية)، أما كل ما سبق، وجميع الكتب السابقة الأخرى، فتبحث في المحسوسات وفي الأمور العامة التي تتناول المادي وغير المادي على حد سواء. إذن يلزم عن ذلك، وكان ينبغي التسليم بالمطلق، بأن العلم الإلهي أسبق في طريق التعلم، ومتأخر من وجهة ما: وهذا خلف. وعلاوة على ذلك، فإنه من الخطأ ما يقولونه بأن الميتافيزيقا، فيما يتعلق بذلك الجزء الذي يبحث في

[38] « ثم قال فان لم يكن جوهر ما اخر غير الجواهر القائمة بالطبع فالعلم الاول اذا هو العلم الطبيعى يريد وهو بين انه لو لم يكن هاهنا جوهر غير الجوهر المحسوس لما كان هاهنا علم اقدم من العلم الطبيعى ثم قال وان كان جوهر ما غير متحرك فهذا هو الاول وعلمه هو الفلسفة الاولى الكلية ايضا فهو اول بهذا النوع يريد وهو بين ايضا انه ان كان هاهنا جوهر ما غير متحرك فهذا الجوهر الموجود هو الاول وعلم هذا الجوهر هو العلم الكلى والفلسفة الاولى وقوله وهو اول بهذا النوع يعنى اولا فى الوجود لا اولا فى العلم وذلك ان مرتبته فى التعليم باخرة ولذلك سمى علم ما بعد الطبيعة»

المحسوسات، هي أسبق في طريق التعلم. لأن أرسطو في الكتاب الثاني من الميتافيزيقا (النص 6)، حيث يبرهن على عدم وجود تسلسل إلى ما لا نهاية في العلل المحركة، يقيم حجة تستند إلى الحركة، وتفترض مسبقاً معرفة طبيعية: كما يكتب الشارح (ابن رشد) هناك.

وبالمثل في الكتاب السابع من الميتافيزيقا، حيث يدحض مُثل أفلاطون، حين يبرهن أنه لا يجب وضعها لتفسير وجود الكون، يقول إن السبب هو أنها لا تستطيع تحويل المادة. لأن كل تحول يتم عبر التلامس، وهذا يتم بحكم الكمية(المقدار). لأن المتماسات (الفيزياء 5، النص 22) هي التي تكون أطرافها معاً. ومن هنا يتضح للناظر في التعليقين 28 و31 من ذلك [النص] أن مثل هذه الحجج تفترض العلم الطبيعي.

وبالمثل، ليس هذا هو قصد القديس توما. ففي مقدمة الميتافيزيقا، في الدرس الثاني حول قول الفيلسوف "إن الكليات هي الأصعب في المعرفة"، يثير شكاً ضد الفيلسوف. لأنه، كما يقول، يبدو أن الفيلسوف يناقض نفسه في الكتاب الأول من الفيزياء (النص 3 و4) حيث يبدو أنه يتبنى النقيض، أي أن الكليات هي أول ما يُعرف لدينا. وفي حله [للشك] يقول إن الكليات في الإدراك البسيط هي أعرف لدينا من الأمور الأقل كليّة. ومن ثم، بما أن "الموجود" هو الأكثر كلية بين الجميع، والأشياء، لذلك تدرك هذه

بالمعرفة الأولى، وفقاً لقول ابن سينا: "الموجود والشيء ينطبعان في النفس بأول انطباع."

وعليه، فكما أن "الحيوان" في الوجود الطبيعي يسبق "الإنسان"، نظراً لأن الطبيعة تتدرج من الناقص إلى الكامل، فكذلك الأمر عند العقل في المعرفة الأولى، إذ يتصور "الحيوان" قبل "الإنسان". ولكن في المعرفة المركبة، وفي البحث عن الخصائص الطبيعية والعلل، تكون الأمور الأقل عمومية معروفة أولاً، وذلك لأننا من خلال العلل الجزئية، التي هي من جنس ونوع واحد، نتوصل إلى العلل الكلية. وهكذا يتضح، وفقاً لطريقة القديس المعلم [توما الأكويني]، الحل لحجة سكوتس الذي يثبت أن الميتافيزيقا تسبق العلوم الأخرى من حيث طريقة التعلم.

أقول: رغم أن توما قد ذهب في المعرفة المتعلقة بالتصور البسيط للمفردات إلى أن الأمور الأكثر كلية هي أعرف من الأقل كلية، إلا أن هذا لا ينطبق على المعرفة الحاصلة عن طريق الاستدلال (النظر)، مثل معرفة الميتافيزيقا والعلوم الأخرى. وهذا يتضح بالاستقراء، الذي فيه ننتقل من الجزئيات –باعتبارها معلومات سابقة– إلى الكليات، كما هو واضح في بداية الكتاب الأول من "البرهان" (التحليلات الثانية).

ويبدو أن هذا هو قصد ابن رشد في الكتاب الأول من الطبيعيات في التعليق الخامس، حيث يفسر تلك العبارة في النص الثالث: "والأمور المختلطة (المبهمة) هي أعرف لدينا أولاً"، بتفسيرين. وفي التفسير الثاني يقول إنه يمكن تفسير "الأمور المختلطة" بالجزئي نفسه: الذي وإن لم يكن مبدأً للعلم، إلا أنه مبدأ للبحث عن الكلي، الذي هو مبدأ الفن والعلم. ووفقاً للتفسير الأول، يفسر "الأمور المختلطة" بالأنواع. وكيفما كان الحال، يتضح أنه يتحدث هناك عن طريقة التعلم، وهي المعرفة الحاصلة عن طريق "برهان الدليل" (برهان الإن)، كما ذكر هو نفسه في شرح النص والتعليق 2. وهكذا يبدو عند ابن رشد، أنه في المعرفة الحاصلة بالاستدلال، ليس من الضروري البدء دائماً بالأمور الأكثر كلية، فيما يتعلق بطريق التعليم. وليكن هذا إذاً رداً على قول سكوتس .

أما بخصوص الحجة الثالثة لسكوتس القائل: "لو كان الأمر الأكثر كلية معلوماً أولاً، لكان العقل يستغرق وقتاً طويلاً قبل أن يصل إلى معرفة النوع الأخص (الأخير). فإنهم يردون بقلب الحجة ضد صاحبها. لأنه يلزم من باب التساوي: لو كان "النوع الأخص" معلوماً أولاً، لاستغرق العقل وقتاً طويلاً قبل أن يصل إلى معرفة "الجنس الأعم"، أو معرفة الوجود نفسه. وهذه الملازمة واضحة، لأن الطريق من أثينا إلى طيبة هو نفسه الطريق من طيبة إلى أثينا.

وعليه، فإنهم في حلهم لهذا الإشكال يقولون: إن العقل يستغرق أحياناً وقتاً طويلاً قبل أن يصل إلى معرفة "النوع الأخص". وهذا يحدث في الحالة التي لا يكون فيها العقل مُحاطاً (أو مُشكَّلاً) بالمفاهيم العليا والأكثر كلية. ولكن بمجرد حصوله على تلك المفاهيم، فإنه يُستدل بها فوراً للوصول إلى معرفة النوع. هذه الأمور تقال بشكل شائع وعام ضد سكوتس، وهذه الردود على حججه مشهورة.

وهناك رأي آخر مشهور بما يكفي، وهو الرأي الذي يستند إليه القديس توما في الجزء الأول من "الخلاصة اللاهوتية"، المسألة 85، المقال 3، حيث يرى أنه يجب مراعاة أمرين في معرفة عقلنا:

- أولاً: أن معرفتنا العقلية تستمد مبدأها الأول بنحوٍ ما من المعرفة الحسية. وبما أن الحس يتعلق بالجزئيات (المفردات)، بينما العقل يتعلق بالكليات، فمن الضروري أن تكون معرفة الجزئيات – بالنسبة لنا – سابقة على معرفة الكليات.
- ثانياً: يجب مراعاة أن عقلنا ينتقل من القوة إلى الفعل. وكل ما ينتقل من القوة إلى الفعل، يصل أولاً إلى فعل ناقص – وهو وسط بين القوة والفعل – قبل أن يصل إلى الفعل التام. والفعل التام الذي يصل إليه العقل هو "العلم الكامل"، الذي به تُعرف

الأشياء بشكل متميز ومحدد. ولذلك، قبل أن يصل العقل إلى تلك المعرفة انطلاقاً من الجهل المحض، لا بد له أن يصل أولاً إلى معرفةٍ ما، تُعرف فيها الأشياء تحت نوع من الإبهام (أو الإجمال) وبشكل كلي.

ولهذا فهو يستنتج أن معرفة أمر كليّ بشكل غامض (مشوب بالإبهام) تتوسط بين القوة الصرف والفعل الصرف والمتميز. وهو يرى أن أول ما يُعرف بهذه المعرفة الغامضة (المبهمة) هو 'الأكثر كلية'، وذلك عند الحديث عن المعرفة الفعلية.

وبما أن الحسّ يخرج أيضاً من القوة إلى الفعل، فإنه يضع ترتيباً مماثلاً في الحس أيضاً؛ ومن هنا فإننا نحكم بحسب الحس أولاً – سواء من حيث الزمان أو المكان – على الشيء الأعم قبل الأقل عمومية. فمن حيث الزمان: لأن الأطفال، كما يقول الفيلسوف [أرسطو] في (الفيزياء، المقالة الأولى، النص 5)، يُطلقون أولاً اسم 'أبي' على كل الرجال، واسم 'أمي' على كل النساء، ولكنهم فيما بعد يميزون كل واحد منهم. أما من حيث المكان: فلأننا ندرك أولاً أن القادم من بعيد هو 'جسم' قبل أن ندرك أنه 'حيوان'، وأنه 'حيوان' قبل كونه 'إنساناً'، وأنه 'إنسان' قبل كونه 'هذا الإنسان' (المعين)، مثل الياس أو أفلاطون.

وضد هذا الرأي، الذي جرت العادة بتبنيه حتى من قبل ابن رشد، يُعترض بما يلي:

أولاً، فيما يتعلق بالحجة الأولى التي يُقال فيها إن العقل يصل أولاً إلى فعل متوسط، وهو الكلي وغير المكتمل (مجمل)، قبل الوصول إلى الفعل التام؛ فإنني أسأل: هل يكون هذا الانتقال عبر جميع الوسائط، أم عبر بعضها نعم وبعضها لا؟

لا يمكن القول بالأول (أي عبر جميع الوسائط): لأن هذا مستحيل، لأنه وبشهادة الفيلسوف في (الميتافيزيقا، المقالة السابعة، النص 28)، فإن أجناسًا كثيرة من الأشياء لا أسماء لها ومجهولة لنا. ولا يمكن القول بالثاني: لأنه لا يوجد مبرر لأحدها أكثر من الآخر، إذ أن كل واحد منها يمتلك علة التوسط بين الطرفين بنفس القدر كغيره. إذن، هذه الحجة المستندة إلى علة الوسط بين الطرفين لا تبدو فعالة.

ويتأكد هذا: لأن هذا الترتيب إما أن يكون ذاتياً (جوهرياً) أو عرضياً. فإذا كان عرضياً، وبما أن كل عرضي قابل للزوال ويمكن فصله دون تناقض، فيلزم إذن أن العقل يمكنه امتلاك مفهوم غير متميز للنوع دون امتلاك المفاهيم العليا الأخرى؛ وهو ما يعتبره هو [الخصم] أمراً مستهجناً (غير

مقبول). وإن كان (الترتيب) جوهرياً، فيلزم حينئذ أن العقل سيمر عبر كل تلك الوسائط قبل أن يصل إلى الطرف الأخير: لأنه في الأمور المرتبة ترتيباً جوهرياً، كل ما يثبت لواحد بالذات، يثبت للآخر بالذات. ولهذا، إذا كان يثبت لأحد الوسائط بالذات، فإن العقل يصل إليه أولاً قبل (الوصول) إلى الطرف الأخير، وإذا كان الترتيب جوهرياً في جميع الوسائط، فيلزم أن يكون الأمر كذلك في جميع البواقي: وهذا باطل، ومخالف (لرأي) الفيلسوف.

علاوة على ذلك. الفعل هو مناط (علة) المعرفة: لكن الأقل كُليّة – وبخاصة مفهوم النوع الأخص (النوع الأخير) – يمتلك من الفعلية أكثر مما يمتلكه مفهوم الجنس. إذن يلزم أن يكون المفهوم النوعي معلوماً أولاً. (المقدمة) الكبرى هي للفيلسوف في (الكتاب) التاسع من "الميتافيزيقا"، النص والتعليق العشرين، و(المقدمة) الصغرى هي لفرفوريوس في فصل "الفصل" حيث يقول: الفصل هو ما يزيد به النوع على الجنس: وبالتالي فإن النوع يتضمن فعلية أكثر من الجنس.

زد على ذلك، إذا كان العقل يعرف ما هو أكثر كلية قبل ما هو أقل كلية، فإما أن يكون هذا بسبب العقل، أو بسبب الموضوع، أو بسبب الترتيب القائم بين المفاهيم الموضوعية للعقل نفسه. لا يمكن القول إن هذا بسبب

العقل، لأنه إما أن يكون بالنسبة للعقل الهيولاني، أو بسبب العقل الفعال. لا يمكن افتراض الأول، لأن العقل الهيولاني هو "أن يصير كل شيء"، وهو قوة محضة لكل المعقولات، وليس فيه شيء متميز. ولا هو أيضاً من جهة العقل الفعال، لأنه هو "أن يَجعل كل شيء" بكونه على حالة من عدم التمايز، كما يتضح في الثالث من كتاب "النفس" النص والتعليق 17.

ولا هو بفضل الموضوع في حد ذاته، لأن الموضوع إن غيّر العقل، فذلك بمقدار ما هو فعل أو مشارك في الفعل، والآن يثبت أن الأقل عمومية يمتلك فعلية أكثر مما هو أكثر عمومية، كما سيظهر فيما يلي. وليس هذا أيضاً بفضل الترتيب، لأن هذا الترتيب إما أن يكون جوهرياً أو عرضياً، ومهما كان المعطى فليستنتج كما سبق.

علاوة على ذلك، وتلك حجة مستنبطة من أقوال سكوتس في المسألة الخاصة بهذا الموضوع في الكتاب الأول من "المراسيم"، التمييز 2، المسألة 2: لو كان الأكثر كليةً يُعرف أولاً بمعرفة مبهمة وفعلية، لترتب على ذلك أن مفهوم "الوجود" يُعرف أولاً بمعرفة مبهمة. والنتيجة باطلة، لأن مفهوم الوجود لا يمكن تصوره بشكل مبهم، بل بشكل متميز فقط؛ إذ ليس لديه شيء يمكن معرفته به، وشيء آخر يمكن جهله به، بما أنه بسيط بساطة

مطلقة. وهذه النتيجة واضحة بذاتها: إذ من بين كل المفاهيم، فإن مفهوم الوجود هو الأكثر كلية (عمومية).

علاوة على ذلك، وهي حجة لنفس المؤلف: إن ما هو أصعب تجريداً، هو أصعب معرفةً: لكن المفهوم الجنسي أصعب تجريداً من المفهوم النوعي، ومن ثم فإن ما هو أصعب معرفةً يُعرف لاحقاً: والمفاهيم الجنسية أصعب معرفةً من المفاهيم النوعية: إذن تُعرف لاحقاً. وتُثبت المقدمة الصغرى للحجة السابقة بحجة بوثيوس القائل إن النوع هو تشابه رقيق للأفراد، والجنس هو تشابه أكثر رقة للأنواع، وبالتالي فإن تجريد الجنس أصعب من تجريد النوع.

علاوة على ذلك. ما له طبيعة الكل هو أسبق معرفةً مما له طبيعة الجزء، كما يُستخلص من قصد الفيلسوف (أرسطو) في الكتاب الأول من "الفيزياء"، النص والتعليق 4. لكن النوع الأخص بالنسبة للجنس والفصل له طبيعة الكل، بما أن النوع هو كلٌّ ما مركب من جنس وفصل، كما يقول الشارح [ابن رشد] في الأولى من الطبيعيات، التعليق الخامس. إذن، يبدو أن للنوع حُكم ما يُعرف أولاً معرفةً مُجملة هذه هي الأمور التي جرت العادة بالاعتراض بها على هذا الرأي.

أقول إن هذه المسألة بالغة الصعوبة، لأنه حيثما يختلف المعلم الدقيق(أي دونس سكوتس) مع المعلم الطوباوي ، يَصعُب تبيّن الحقيقة. وسأحاول إظهار الحق في هذه المادة قدر استطاعتي. ولهذا السبب يجب أن تعلم أموراً هي بمثابة أصول ومصادرات في حل هذه المسألة:

- **<u>الأصل الأول</u>** هو هذا: أن تعقّلنا، الذي يحصل لنا على المعتاد، ينشأ عن الحس، وهذا هو مقصود الفيلسوف في الثالث من كتاب النفس، [التعليق] 10 و39. حيث وَرَدَ أنه بدون العقل المنفعل – الذي هو القوة المفكرة كما يفسر الشارح هناك – لا تعقل النفس شيئاً. ولذا قال في النص 39: "هل المعقولات الأول التي تختلف ليست خيالات؟" وفي معرض الحل أجاب: "أو ليست هي خيالات، لكنها لا تكون بلا خيالات."
- **<u>الأصل الثاني</u>** هو هذا: بما أن العقل مزدوج في الوقت الراهن، أي عقل فعّال وعقل هيولاني: أحدهما شأنه أن يصير كل الأشياء، والآخر أن يصنع كل الأشياء (الثالث من كتاب النفس، تعليق 17). وبما أن العقل الهيولاني ليست له طبيعة أخرى سوى هذه، أي أنه "هيولاني"، وهو المسمى عقل النفس في الموضع نفسه تعليق 5، يلزم من ذلك أنه، بما أن الموجود بالقوة لا يخرج إلى الفعل إلا بواسطة موجود بالفعل. (ما بعد الطبيعة،

المقالة 9، نص التعليق 13)[39]، فإن ذلك الذي يُعقَل بواسطة عقلنا، إنما يُعقَل من حيث هو بالفعل. وهذا هو الرأي الصريح لأرسطو (ما بعد الطبيعة، المقالة 9، نص التعليق 10).

ومن هنا يجب أن تعلم أن المعقولية (القابلية لأن تُعقَل)، وفقاً لمذهب أرسطو وابن رشد، هي خاصية تلحق أولاً وبالذات بالموجود بالفعل، من حيث هو موجود بالفعل، وليست خاصية تلحق أولاً بالموجود من حيث هو موجود [بإطلاق]. وقد برهنتُ على هذا في موضع آخر؛ إذ تلك هي الخاصية التي تلحق بشيء ما أولاً، والتي تثبت له بسببه هو، بحيث إنه إذا وُضِع ذلك الشيء، وُضِعت تلك الخاصية فوراً، وإذا رُفِع ذلك الأول، رُفِعت تلك الخاصية أولاً، وفقاً لمذهب أرسطو في "البرهان" (التحليلات الثانية)، المقالة الأولى، في فصل الكلي.

والفعلية هي من هذا القبيل بالنسبة للمعقولية، لأنه بوضعها (أي الفعلية)، تُوضَع المعقولية فوراً، إذ لا يمكن وجود موجود بالفعل لا يكون معقولاً. وبالمثل، إذا رُفِعت الفعلية عن شيء ما، مع بقاء أي علة سابقة أخرى،

---

39 «وهو بين ان الفعل قبل القوة بالحد والجوهر على ما تبين قبل من حد ما بالقوة فالذى هو مبدأ بالقوة هو الذى من شأنه ان يصير الى الفعل عن شئ هو بالفعل فاذا الفعل متقدم بالوجود على القوة اما عند الطبيعة واما عند الصناعة فان الذى يقوى ان يبنى هو الذى عنده صورة المبنى وكذلك الذى يبصر هو الذى فيه استعداد لقبول المبصر
وبالجملة لما كانت القوة عدما والفعل وجودا وجب ان يكون الوجود متقدما على العدم وان يكون الذى يفعل متقدما بالزمان على المفعول»

فإن ذلك الشيء لا يكون معقولاً؛ كما هو الحال مع الهيولى الأولى (المادة الأولى) في ذاتها، وعند اعتبارها مجردة (منفردة)، التي وإن كانت وجوداً بهذا الاعتبار، إلا أنها ليست معقولة، وفقاً لطريق أرسطو في "ما بعد الطبيعة"، المقالة السابعة، نص التعليق 35، حيث ذُكِر أن المادة في ذاتها مجهولة، ومع ذلك فالمادة موجود.

ولا يصح قول من اعتاد أن يقول إن هذا يُفهَم بالنسبة للفعل لا بالنسبة للقوة. لأن الفيلسوف (أرسطو) في "السماع الطبيعي"، المقالة الأولى، نص التعليق 69، يرى أن: "الطبيعة الموضوعة إنما تُعرَف بالقياس إلى الصورة"؛ حيث يتحدث الفيلسوف فيما يخص القوة والاستعداد، لا فيما يخص الفعل فحسب. ويقول الشارح (ابن رشد) هناك في التعليق: "وهذه الطبيعة الموضوعة لا يمكن أن تُعقَل بذاتها، بما أنها ليست شيئاً بالفعل له ماهية". فانظر كيف أن الشارح [ابن رشد] لا ينفي الفعل فحسب، بل ينفي القوة أيضاً في أن تكون المادة معقولة بذاتها ومأخوذة على حدة: وليس هذا لسبب آخر إلا لأنها لا تملك ماهية بالفعل؛ إذن الفعلية هي العلة الأولى للمعقولية، سواء بحسب الفعل أو بحسب القوة.

وعلاوة على ذلك، يقول الشارح في 'السماع الطبيعي' (الفيزياء)، المقالة الرابعة، التعليق 16، أن المادة لا يمكن تعقلها بدون صورة. وأيضاً، يقول

الشارح في 'ما بعد الطبيعة'، المقالة الثانية عشرة، التعليق 14، متحدثاً عن الهيولى الأولى: إن هذه الطبيعة، لكونها ليس لها صورة، فليس لها معنىً يُعقل عنها. فلاحظ إذن، أنه بزوال الفعلية عن شيء مع بقاء كيانه، تزول المعقولية، ليس بالفعل فحسب، بل بالقوة أيضاً، وهذا يثبت بالبرهان العقلي أيضاً. ذلك أن القوة تابعة لنفس الشيء الذي يتبعه الفعل من حيث الموضوع، كما يُستفاد من قصد الفيلسوف [أرسطو] في كتاب 'النوم واليقظة'. إذ يبرهن هناك أنه بما أن فعل الإحساس للمركب، فكذلك القوة ستكون في المركب كما في الموضوع. فإذا كانت المادة، بما هي كائن معتبر على التحديد والانفراد، يمكن تعقلها بالقوة، فلن يكون ممتنعاً أن تُعقل بالفعل أيضاً.

وأيضاً يقول الشارح في 'السماع الطبيعي'، المقالة الثالثة، التعليق 15، بناءً على قصد الفيلسوف، أن الحركة عسرة المعرفة بسبب نقص طبيعتها، لكونها تشترك مع القوة. ويقول شبيهاً بذلك عن الزمان والعدد في 'السماع الطبيعي'، المقالة الرابعة، التعليق 131. ولنحاجج إذن هكذا: إن آثار وخواص الأضداد الأولية وبالذات تكون متضادة: ولكن الخاصة التي تتبع القوة أولاً وبالذات هي الخفاء: إذن الخاصة التي تتبع الفعل أولاً وبالذات

هي الظهور (التجلي). ويتأيد هذا بابن رشد، وبأرسطو في المقالة الثانية من 'ما بعد الطبيعة'، نص التعليق الثاني، حيث يعينان سبباً مزدوجاً للصعوبة في التعقل: واحداً من جهة الموضوع (المُدرَك)، وآخر من جهة القوة (المُدرِكة). ويقول الشارح [ابن رشد] هناك في تعليقه: إن الصعوبة في معرفة الأشياء المادية تأتي من جهتها هي، لأنها ليست معقولة بالفعل، بل معقولة بالقوة؛ لاشتمالها على المادة، التي هي أصل الإمكان [الاستعداد]، وهو المبدأ المقابل للفعل، سواء في الفعل الواقعي أو الفعل الروحاني، بما أن الفعل من شأن الصور، كما ورد في كتاب "الكون والفساد" المقالة الثانية (نص 53)، و"السماع الطبيعي" المقالة الثالثة (نص 17)، و"الميتافيزيقا" المقالة الثانية عشرة (نص 30) والمقالة التاسعة (نص 2).

وإذا أراد أحد أن يعترض قائلاً إن "الوجود" هو الموضوع الأول للمعقولية، مستنداً إلى حجة الفيلسوف [أرسطو] في المقالة الرابعة من الميتافيزيقا... حيث يقول: "نسبة الشيء إلى الوجود كنسبته إلى الحقيقة"، فإننا نقول له: هذا صحيح. ولكن لينتبه هؤلاء إلى أن "الوجود" يُحمل على الوجود بالفعل والوجود بالقوة على سبيل التشكيك وحينئذ يكون المعنى كالتالي: إذا كان الشيء موجوداً بالفعل، فهو معقول أولاً [بالذات]، أما إذا كان موجوداً بالقوة، فهو معقول بالقوة، بحسب ما يشارك في الفعل. إذ لا تُنسب المعقولية أبداً للموجود بالقوة إلا بسبب الوجود بالفعل، باعتباره العلة التي تتبعها المعقولية

أولاً وبالذات. ومن هنا يكتب الشارح في المقالة التاسعة من الميتافيزيقا (تعليق 20) أن التعقل الذي هو بالقوة لا يخرج إلى الفعل إلا بتعقل آخر هو بالفعل. وهذا لا شك فيه، والإطالة فيه فضل. فليقل [دونس] سكوت والمحدثون ما شاؤوا، ففي رأيي أن هذا كان رأي ابن رشد الذي لا شك فيه: المعقولية هي الخاصة الأولى للوجود بالفعل، ولا تكون إلا بالطريقة التي يُقال بها إن "الضحك" خاصة للحيوان [الإنسان].

وإذ قد ثبتت هذه الأصول واعتُبرت صادقة، فسأقود عقلك حالاً إلى معرفة الحقيقة. أقول: إذا أردنا أن نرى ما هو أول معلوم في المعرفة المجملة [المبهمة]، فلا بد من الرجوع إلى الحس. وهذا، فيما يظهر لي، هو الأساسُ العمدة الذي يستندُ إليه ابن رشد في هذه المقدمة من المقالة الأولى من الطبيعيات. إذ يقول في التعليقين 4 و5: إن العلةَ في أن سُبُلَ التعلمِ تكونُ معلومةً لدينا على نحوٍ مُجملٍ [مبهم] أكثر، والعلةَ في أن الأمورَ العامة [الكليات] تكون أعرفَ من أنواعِها التي تتركبُ منها، والعلةَ في أن أسماءَ الأنواعِ تكونُ أعرفَ عند العقلِ من أجزائها المُعَرِّفة [أجزاء الحد]، هي أن الجزئي –الذي هو كُلٌ ما– يكونُ معلوماً عند الحسِ قبل أجزائه.

فإذا نظرنا إلى هذا الأصل، سنرى أن هذه الحقيقةَ تتفرعُ عنه: وهي أن الأعراضَ الأكثرَ كليةً تكونُ –في الغالب– أعرفَ عند الحس، وذلك من

حيث الزمان ومن حيث المكان، مقارنةً بالأعراضِ الأقلِّ كلية. أما من حيث المكان: فكما يقول ثامسطيوس في شرح نص التعليق الرابع من المقالة الأولى من الطبيعيات، يُرى في المحسوسات أن الجسمَ الكاملَ للحيوانِ القادمِ من بعيد يُدركُ أسرعَ من إدراكِ رأسِه أو يدِه أو جزءٍ ما منه. وبنفس الطريقة، يكونُ الأسرعُ أن نقولَ عما يظهرُ من بعيد "إنه حيوان" [قبل أن نقول] "إنه إنسان". وهكذا الحال في الأمور التي نطلبُ ماهياتِها، فإن الكلياتِ والأمورَ العامةَ أظهرُ لنا من الأمور القريبة والجزئية. وأما من حيث الزمان: فلأن الفيلسوف [أرسطو] يذكرُ في النص أن الأطفالَ في البدايةِ يدعونَ كلَّ الرجالِ آباء، وكلَّ النساء أمهات. وكأنهم –كما يقول ثامسطيوس هناك– يعرفون "الأم" و"الأنثى" على حد سواء، وكأنها ألفاظٌ عامة يدركونها أولاً. ولكن عندما تشتدُّ حواسُهم ويصبحون مُهيئين، ينتقلون إلى الأمور الأقل عمومية.

وعليه، فقد صدق ابن رشد في قوله بناءً على هذا: بما أن الفردَ المشارَ إليه أعرفُ عند الحسِّ [قبل] أجزائه، كان ذلك سبباً في أن هذين الكلّين هما أعرفُ عند العقل. وهذا يؤكده ما يلي، وهو أن الأعراض الأعم (الأكثر كلية) هي في الغالب أعرف عندنا. لأنه، كما يكتب الشارح [ابن رشد] في [كتاب] الطبيعة 8، والسماء [والعالم] 1، في التعليق 22 في كليهما: إن معيار الأقوال الصادقة هو مطابقتها للمحسوسات.

إننا نرى أنه إذا عُرض نبات ما أو حجر كريم على شخص ما، فإنه يحكم أولاً بأن ذلك الشيء نبات أو حجر من حيث الجنس؛ أما ما هي حقيقة كل واحد منهما من حيث النوع، فلا يمكنه تمييزها. وهذا ليس لسبب آخر، فيما يبدو لي، إلا لأن أعراض الجنس أعرف للحس من أعراض النوع. ولذلك، بما أن عقلنا في عملية الفهم يحاكي الحس، فيبدو بالقياس أن المفهوم الجنسي لذلك الحجر أو النبات يدركه العقل قبل المفهوم النوعي، الذي لا يزال مجهولاً للحس. ولا أرى ما الذي يمنع ذلك المفهوم من أن يصبح معروفاً للعقل في تلك المرحلة المتقدمة.

ولكن إذا اتفق في حالة ما أن كانت الأعراض التابعة للنوع وللطبيعة الأقل عموماً أعرف من الأعراض التابعة للطبيعة الأكثر عموماً، فأقول – متحدثاً عن المعرفة الفعلية غير المتمايزة (المبهمة)، وبغض النظر عن المعرفة المَلَكِيَّة (الاعتيادية و المكتسبة) – إن العقل سيدرك المفهوم النوعي قبل المفهوم الجنسي. وهذا، فيما يبدو لي، لا يمكن لأحد سليم العقل إنكاره. لأنه وفقاً للفيلسوف [أرسطو] في ما بعد الطبيعة 7، النص والتعليق 28، توجد أجناس متوسطة غير مسماة؛ إذ يوجد جنس قريب للفرس والحمار، وهو غير مسمى. ولا شك أن الأعراض التابعة للطبائع النوعية لهذين، أي الفرس والحمار، هي أعرف من الأعراض التابعة لذلك الجنس غير المسمى.

إذن، مع ثبات معرفة تلك [النوعيات] في الحس، يمكن لمثل هذه الأمور أن تفعل في العقل بشكل طبيعي محض، فيما يتعلق بالتغير الأول. وفي تلك اللحظة، لا تؤثر الأعراض الأكثر عمومية في العقل، لأنها بحسب الفرض مجهولة للحس. إذن في تلك المرحلة السابقة، حيث تكون هذه [النوعية] معلومة وتلك [العامة] مجهولة، يصح أن تُحدث هذه تغييراً في العقل (الذي هو بطبعه قابل لأن يصير كل الأشياء) قبل أن تكون الأعراض الأعم معلومة للحس. إذ ليس ثمة فعل خاضع لسلطان الإرادة يمكنه أن يمنع الموضوع الأقل عموماً من التأثير [في العقل] إلا إذا أثّر الموضوع الأكثر عموماً أولاً. لأن الموضوع المتجلي في الخيال يؤثر بطبيعته في العقل، وهو مفطور ومستعد لتغيير العقل، وذلك من أجل معرفة ذاته لا معرفة غيره، كما يمكن لأي شخص سليم العقل أن يدرك. ومَن من الفلاسفة القدماء ينكر عليّ أن مفهوم الحصان والحمار ينكشف للعقل قبل مفهوم الجنس غير المسمى الذي يتفقان فيه؟

وعليه، فإن العلة في أن شيئاً ما ينكشف للعقل أولاً ليست كونه أكثر عموماً من غيره على الإطلاق، بل يُشترط أن يكون أكثر محسوسية؛ لأن عقلنا يعتمد في الفهم على الحس. وإذا افتُرض جدلاً أنه قد يحدث أحياناً أن يكون الأقل عموماً أكثر محسوسية من الأكثر عموماً، فإنني لا أرى – فيما يتعلق بالمعرفة الفعلية، وبغض النظر عن المعرفة المَلكيّة (الاعتيادية

والمكتسبة) – مانعاً من أن يُعقَل الأقل عموماً في هذه الحالة قبل الأكثر عموماً.

وهذا هو رأي الفيلسوف [أرسطو] بلا ريب. ولهذا يقول في الكتاب السادس من الطوبيقا ، الفصل الرابع، إن الجسم أشد معرفةً بالنسبة لنا من السطح، والسطح أشد من الخط، لأنها تقع تحت الحس بشكل أكبر. والأمر بخلاف ذلك فيما يتعلق بالطبيعة [أي بالنظر إلى طبائع الأشياء ذاتها]. وإذا كان "الدكتور الدقيق" [دونس سكوتس] قد قصد هذا المعنى، كما توحي كلماته، فإنني أعتقد أن ذلك الرأي صحيح. ولن يتعارض هذا مع "الدكتور القديس" [توما الأكويني] في هذا الصدد؛ إذ إنه يقول بأن مفهوم النوع، الذي يحرك فرده الجزئي الحسَّ بقوة أكبر، هو الذي يُعرف أولاً لدى العقل. ولكن الأتباع المحدثين يريدون نصرة هذا المسار على وجه الكلية ، تماماً كما يريد أتباع القديس توما أن يتمسكوا كلياً بأن الأمور الأشد كليّة هي الأعرف.

أما نحن، فبتوسطنا بين هذين المسلكين، نقول: تارة تكون الأمور [الأشد] كليّة أعرف من الأقل كليّة، وذلك حين تكون تلك أشد محسوسيةً لهم. وتارة يحدث العكس، أي أن الأمور الأقل كلية تكون هي الأعرف أولاً، وذلك حين تكون تلك أشد محسوسية من الأمور الأشد كليّة. ولكن، لمَ يُقال عموماً إن الأشد كليّة أعرف من الأقل كليّة؟ أقول: لأنه في الغالب (في الأكثر)

يحدث أن تكون أعراض مفردات الأمور الأشد كليّة، أشد محسوسية من أعراض مفردات الأمور الأقل كليّة، ولأن التسمية (أو الحكم) تكون للأغلب، لذلك يحدث هذا القول. غير أن هذا ليس صحيحاً على وجه الكلية، كما يريد بعض المعاندين أن يثبتوا. فليعلم هؤلاء أن القضايا الطبيعية لا تصدق دائماً على وجه الكلية، بل يكفي أن تصدق تارة، أي في الغالب (في أكثر الحالات). فإن ما يحدث بالطبيعة، منه ما يكون دائماً، ومنه ما يكون كثيراً.

إذن، أصل هذه الحقيقة كان الحواس، كما رأيت. وهذا ما كان يقوله الشارح (ابن رشد) في هذا التمهيد، ناظراً في الغالب إلى هذا الأصل. والعلة في أن الكلي، الذي هو كلٌ ما، أعرفُ عند العقل، هي أن الجزئي، الذي هو كلٌ ما، أعرفُ عند الحس. وبناءً عليه، فالجواب على السؤال عما إذا كان الأشد كليّة أعرف من الأقل كليّة بمعرفة غامضة (مبهمة) وفعلية، لا يكون بالإيجاب المطلق (ببساطة)، لأن المسألة متعددة الجوانب، بل يجب علينا أن نميز. "لأنه إما أن يُقارَن "الأكثر كليّة" بـ "الأقل كليّة" باعتباره كُلاً ما، ويكون الأقل كليّة جزءاً من الأكثر كليّة؛ أو أن تكون مقارنة هذه الأشياء على العكس: أي أن يُعتبَر الأكثر كليّة كجزء من الأقل كليّة. وهذا يحدث حينما يُنظَر إلى الأقل كليّة [النوع] باعتباره مُعرَّفاً ما، ومُجملاً، وذا طبيعةِ الكُلّ، بينما [يُعتبر] الأكثر كليّة [الجنس] بصفته المُعرِّف وجزءاً من تعريفه.

فإذا تمت المقارنة بالطريقة الأولى، فلا بد من التمييز أيضاً: إذ إما أن يكون الفرد (الجزئي) للأكثر كليّة محسوساً بدرجة أكبر من فرد الأقل كليّة، أو العكس. فإذا كان الأول، فالأكثر كليّة هو الأعرف والأسبق للعقل من الأقل كليّة. أما إذا فُرض العكس، فأقول حينئذ إن الأقل كليّة هو الأعرف من الأكثر كليّة. أما إذا كانت المقارنة بين الأكثر كليّة والأقل كليّة من حيث أن أحدهما مُعرِّف والآخر مُعرَّف، فأقول إنه في المعرفة الفعلية الأولى والمُجملة (المبهمة)، يسبق الأقل كليّة —الذي هو كلٌ ما— في الورود على العقل قبل الأكثر كليّة —الذي هو جزء منه بهذا الاعتبار— . وعلة ذلك هي أن الجزئي، الذي هو كلٌ ما، ينكشف للحس أولاً قبل أجزائه. ومن هنا، لو دخل شخص منزلاً ما، فإن التركيب الكلي للمنزل يظهر له قبل أجزائه. وهكذا فإن أسماء الأنواع المُعرَّفة، التي تدمج فيها [على نحو مجمل] الأجزاء التي تتركب منها، هي أعرف من أسماء الأجزاء المُعرِّفة.

وهذا ما قصده أرسطو في [كتاب] الطبيعة، المقالة الأولى، النص الخامس، وكذلك ثامسطيوس في شرحه هناك. وهذا ما يراه أيضاً القديس المعلم [توما الأكويني] في الجزء الأول من الخلاصة اللاهوتية، المسألة 85، المقال

3، وفي شرح هذه المقدمة؛ حيث يحل هو نفسه التناقض [الظاهر] عند الفيلسوف [أرسطو] بين النصين 3 و4 من جهة، والنص 5 من جهة أخرى. فكما أن الحس يتجه أولاً إلى الكل قبل الأجزاء، وإلى المعرفة المجملة (المبهمة) قبل المفصلة (المتميزة)، فكذلك هو نظام المعرفة الطبيعية الأولى لعقلنا: بحيث ينتقل أولاً إلى اسم المُعرَّف قبل أسماء المُعرِّفات، ويُدرك أولاً معرفة "ما الاسم" التي هي مجملة، قبل أن يدرك تعريف "ما الشيء"التي هي مفصلة.

وعليه فقد قلنا بحق: إن الأصل الذي يقودنا إلى حقيقة هذه المسألة هو الحِس. وهذا الأصل يتفق مع ذاك الآخر، وهو أن مبدأ المعرفة نابعٌ من الفعل (الوجود الفعلي). ولذا فإن الأشياء الأشد محسوسيةً تكون معروفة للعقل أكثر وقبل غيرها، لأن مثل هذه الأشياء تكون أكثر فعلية في تحريك العقل مما هي عليه الأشياء الأقل محسوسية. §   ومن هنا يقول الشارح [ابن رشد] في كتاب "النفس" (التعليق 92): إن إدراك الفوارق المحسوسة عن طريق الحس هو سبب إدراك العقل لها. ولذلك قال الفيلسوف [أرسطو] في الموضع نفسه: إنه ليس من البيّن ما هي ماهية الرائحة. وعندما أعطى السبب في ذلك قال: وسبب ذلك هو أننا لا نملك هذه الحاسة [الشم] على وجه اليقين، بل هي عندنا أردأ مما هي عند كثير من الحيوانات.

ولكن، إذا جادل أحدٌ ضد القول الثاني، مبرهناً على أن الأمور الكلية هي أعرف من الأمور الأقل كلية، من حيث كونها مُعرّفِات، لأن التعريف في الكتاب السادس من "الطوبيقا" (الجدل) يُعطى بالأعرف: فالجواب هو أن المُعرِّفات يمكن مقارنتها بالمُعرَّف على وجهين: الوجه الأول في المعرفة المجملة (المبهمة)، التي تكون عبر "تعريف الاسم"والوجه الآخر بالنسبة لـ "تعريف الماهية"المتميز. وبهذا الوجه [الثاني] يتم الأمر عبر الجنس الحقيقي والفصل الحقيقي. وبالوجه الأول أقول: إن الأشد كلية هو أقل عرفانًا (أخفى)، لأنه يحمل طبيعة الجزء؛ والأقل كلية هو أعرف، لأنه يحمل طبيعة الكل والمجمل.

ولكن في المعرفة المتميزة أقول العكس؛ لأن العلل أعرف وأسبق بالطبع من المعلولات. والمعرفة المتميزة تنطلق مما هو أعرف وأسبق في الطبيعة، لا مما هو [أعرف] بالنسبة لنا. وبهذه الطريقة في الحل تزول كل الصعوبات والتقسيمات المتناقضة. ومن هنا فإن حجة القديس توما في الجزء الأول من "الخلاصة" (المسألة 85، المقال 3)، التي يقول فيها إن المنتقل من طرف إلى طرف، ومن القوة المحضة إلى الفعل، يجب أن يمر أولاً عبر الوسط، إلخ... أقول إن هذا صحيح، ولكن هذا الانتقال ليس ضرورياً بالنسبة للمعرفة الفعلية، بحيث إنه ليس ضرورياً [المرور] عبر كل الوسائط. لأنه إذا لم تكن تلك الوسائط محسوسة، أو كانت محسوسة بشكل رديء،

فليس من الضروري أن يصل العقل إلى معرفتها قبل الوصول إلى معرفة الأنواع."

ومن هنا، فكما يقول الشارح [ابن رشد] في كتاب النفس الثاني، التعليق 105: إن البياض حينما يتحول إلى سواد، تارة ينتقل عبر الأزرق الداكن، وفي بعض الأحيان ينتقل عبر الأشهب؛ فكذلك عقلنا، فيما يخص المعرفة الفعلية، ينتقل من الأعم (الأكثر كليّة) إلى الأخص (الأقل كليّة)، متى ما كان ذلك [الكلي] محسوساً أكثر. وإن كانت هناك وسائط أقل كليّة لم تكن محسوسة، فلا حاجة للعقل أن يمر بها فعلياً؛ لأنه حينئذ سيستغرق وقتاً طويلاً قبل أن يتمكن من الوصول إلى المعرفة الفعلية للنوع المحسوس، وهو أمر منافٍ للخبرة.

وإذن، وإن كان العقل، من حيث المعرفة الملكيّة (الاعتيادية والمكتسبة) أو الافتراضية، مفطوراً ومستعداً لأن يتقدم أولاً من الكليات الأعم والأمور الأكثر شيوعاً إلى الأقل شيوعاً، كما أحسن القول في ذلك "الدكتور الدقيق" [دونس سكوت] في التميز الثالث من الكتاب الأول. لأنه كما أن الصور، التي من شأنها أن تُكمل شيئاً قابلاً للكمال، مجبولةٌ بحسب ترتيب معين على أن تُكمله تارة بواسطة وتارة بأقل واسطة، فكذلك إذا كانت الصورة

الواحدة تحتوي افتراضياً على عدة صور من تلك الصور المُرتبة، فإنها ستُكمل ذلك القابل للكمال بترتيب مماثل تقريباً.

فكما أنه لو كانت صورة الجوهر وصورة الجسم صورتين مختلفتين، لكانت صورة الجوهر تحل في الشيء قبل صورة الجسم، فكذلك لو كانت صورة واحدة تتضمن افتراضياً في شيء ما كمالَ كلتا الصورتين، لكانت تحل بالطبع تحت الدرجة الأعم قبل الدرجة الأقل عموماً، إذ إن الطبيعة تتدرج من القوة إلى الفعل. ومن هنا يقول الشارح في كتاب ما بعد الطبيعة الأول، التعليق 17، إن الهيولى الأولى (المادة الأولى) تقبل الصور الأكثر كليّة قبل الأقل كليّة، وبواسطتها تقبل الصور الجزئية (وليس مراده أن الصورة الكلية متميزة واقعياً عن الصورة الأقل كليّة، كما ذهب البعض فهماً لقصده، بل إن الصورة الواحدة عينها تُكمل المادة بالطبع في درجة أكثر تجريداً أولاً، قبل أن تُكملها في درجة أقل تجريداً).

وهذا ما يمكننا التمسك به في عقلنا من حيث المعرفة الملكيّة (المكتسبة، العادية). أما فيما يخص المعرفة الفعلية(الضرورية)، فأعتقد لا محالة أن ما يُعقل أولاً هو ما يُحرك جزئيُّه الحاسةَ بقوة أشد، وهذا سواء كان ذلك الشيء مبصراً، أو مسموعاً، أو مدركاً بأي حاسة أخرى.

ولذلك، فإن رأي "هيرفيوس"، وهو من أحدّ التوماويين (نسبة لتوما الاكويني) ذكاءً، القائل بأن العَرَض المأخوذ عينياً (ملموساً) هو أول ما يُعرف من قِبل عقلنا في المعرفة المُجملة (المبهمة)، هو رأي صحيح إذا تحدثنا، أي، عن الأعراض الأكثر محسوسية. ومن هنا، إذا كانت الأعراض التابعة لطبائع أكثر كليّةً هي الأكثر محسوسية، فإن تلك [الأعراض] المأخوذة عينياً تكون هي الأعرف لنا في المعرفة المُجملة ضمن المعرفة الفعلية. أما إذا كانت الأعراض التابعة لطبائع أقل شيوعاً هي الأكثر محسوسية من الأعراض التابعة لطبائع أكثر كليّة، فإن تلك تكون هي الأعرف؛ وهكذا في هذا الأمر يجب دائماً الرجوع إلى الحس. ولكن، ولأنه يحدث في الغالب أن أعراض الأمور الأكثر كليّة (شمولاً) تكون أعرف من أعراض الأمور الأقل كليّة، فمن هنا نشأ القول الشائع بأن الأمور الأكثر كليّة هي أعرف من الأمور الأقل كليّة في المعرفة المُجملة. وهذا صحيح في الغالب، ولكن قد يحدث العكس أحياناً، كما أثبتنا بالعقل والنقل.

إذن، هذا الرأي يتوسط بين رأيين متطرفين، ويزيل كل الغموض (الإبهام) والصعوبات، وهو رأي سديد (موافق للحس). ونتيجة لذلك يبدو لي – مع حفظ الاحترام للجميع – أنه رأي صحيح...؛ فإن برهان الأقوال الصادقة هو أن تتوافق مع المحسوسات. (كما في الكتاب الثامن من الطبيعيات، والكتاب الأول من السماء والعالم.

الرد على حجج السكوتيين:

وبشأن حجج السكوتيين الذين يثبتون أن مفهوم النوع هو الأعرف دائماً، لأن النوع هو أكثر فعليّة، والفعل هو علة المعرفة. يُجاب على ذلك بأن هذا صحيح: ولكن حينئذٍ يُقال إن الموضوع يكون أكثر فعليّةً لاستدعاء العقل عندما يكون أكثر محسوسية. ومن هنا يقول الفيلسوف (أرسطو) في مقدمة الميتافيزيقا إن الكليات هي الأصعب في المعرفة، نظراً لأنها الأبعد عن الحواس؛ وهو يتحدث عن الكليات في مقام العلية (التسبيب) وفقاً للشرح المشهور.

وعليه أقول: إذا كان جزئي النوع محسوساً بدرجة أكبر من جزئي الجنس، فإن النوع سيكون معلوماً بالفعل أولاً معرفةً مجملة (غامضة) قبل الجنس. أما إذا كان الأمر على العكس، فسيحدث العكس. وإذا سألت: من أين هذا؟ أقول: لا يوجد سبب آخر سوى الطريقة الطبيعية للفهم لدى عقلنا: الذي يعتمد في الفهم على الحس، وخاصة في معرفتنا الطبيعية الأولى وفقاً لرأي الفيلسوف في الكتاب الثالث من "في النفس".

ورداً على حجة أخرى لسكوتس، القائل بأن الأمور الأكثر كليةً هي أصعب في التجريد، وبالتالي تُعرف لاحقاً (أي بعد غيرها): يُجاب بأن تجريد الموضوع المحرك الأول للعقل الهيولاني يتم بواسطة العقل الفعال، الذي لا

يعرف تلك الأشياء التي يجرد منها (الكتاب الثالث من "في النفس"). وإذا كانت تلك الأمور الأكثر كليةً محسوسةً أكثر، فسيتم تعقلها بواسطة العقل قبل الأمور الأقل كليةً. أما إذا كان العكس، فسيحدث العكس أيضاً، لأن إدراك الفوارق بالحس هو سبب إدراك العقل لها (الكتاب الثاني من "في النفس".

ورداً على قول آخر، حين يقال إن النوع له طبيعة الكل، والجنس له طبيعة الجزء، إذن سيكون النوع أعرف (أوضح) من الجنس: يُجاب بالتسليم بالأمر كله. لأنه (أي النوع) بما له من طبيعة الكل، واللامتمايز والمجمل (المبهم)، سيكون أعرف من الجنس (باعتباره جزءاً). وهذا لأنه كما أن الحس يتجه أولاً إلى الكل قبل الأجزاء، كذلك العقل –محاكياً الحس– يصل أولاً في المعرفة المجملة إلى مفهوم النوع المحدود (المُعَرَّف)، الذي له طبيعة الكل، قبل وصوله إلى مفهوم الجنس أو الفَصل. ولكن حين يُقارن النوع بالجنس من حيث كون (النوع) جزءاً، فحينئذ يكون النوع أجهل (أخفى معرفة) للسبب نفسه. وكل هذه الأمور تحمل الحقيقة، بتأييدٍ مُوافقٍ من الحواس؛ لأنه بدون الحس لا يمكن حدوث شيء في مثل هذه الحالة: إذ هو (الحس) أصل المعرفة البشرية كلها.

أما عن الحجة الرئيسية فيُرد عليها بإنكار المقدمة، وهي القائلة بأنه لا يمكن في أي معرفة أن يكون "الأكثر كليّة" (الأعم) معروفاً أكثر من "الأقل كليّة" (الأخص). ومن هنا أقول إنه في المعرفة البسيطة (غير المركبة)، حيث يكون جزئيّها محسوساً أكثر، فإن هذا "الأكثر كليّة" يُدرك بالعقل قبل "الأقل كليّة": وخاصة حينما يُقارَن به، كنسبة الكل إلى الأجزاء. وإن حدث العكس، وجب القول بالعكس. إذ لا مانع (لا تناقض) من أن يكون الشيء الواحد بالنسبة لنفس الشيء معروفاً أكثر ومجهولاً أكثر بناءً على أسباب واعتبارات متقابلة.

هذه أمور قليلة رأيت أنه يجب قولها في هذه المادة الشائكة للغاية، وهذه المسألة القديمة. وأرجو فيها، إن كنت قد أدركت الحقيقة ذاتها –كما أعتقد– أن يُنسَب ذلك لله. أما إن لم أكن قد أدركتها، فليُعزَ ذلك إلى قصور عقلي (فهمي): فعلى الأقل قدمت لإخواني منهجاً لتقصي الحقيقة.

لله الحمد.

نهاية مسألة 'المعلوم الأول'.